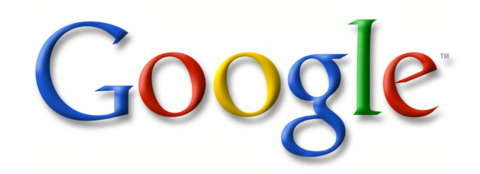
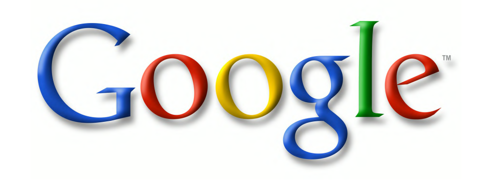
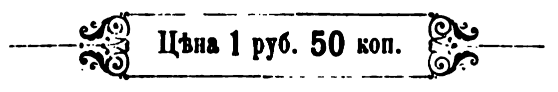




Сергѣй Булгаковъ

ОТЪ МАРКСИЗМА КЪ ИДЕАЛИЗМУ

Сборникъ статей (1896—1903)


Цѣна 1 руб. 50 коп.

Складъ изданія — Товарищество «Общественная Польза».
С.-Петербургъ. Большая Подъяческая, 39, соб. домъ.
1904

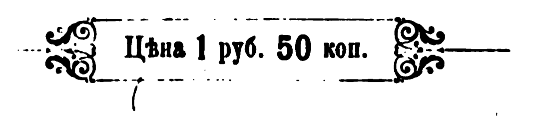
615101-406

Сергѣй Булгаковъ

ОТЪ МАРКСИЗМА КЪ ИДЕАЛИЗМУ

Сборникъ статей (1896—1903)

Содержаніе:



Складъ изданія — Товарищество «Общественная Польза».
С.-Петербургъ. Большая Подъяческая, 39, соб. домъ.
1903

Типографія Товарищества «Общественная Польза».
С.-Петербургъ, Большая Подъяческая, 39.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Отъ автора.

Предлагаемая книга есть сборникъ моихъ статей, посвященныхъ различнымъ вопросамъ соціальной философіи и печатавшихся въ періодическихъ и неперіодическихъ изданіяхъ на протяженіи 1896—1903 года[1]). За это время мое общее міровоззрѣніе претерпѣло значительныя измѣненія—я перешелъ «отъ марксизма къ идеализму». Тѣмъ не менѣе въ этомъ сборникѣ статьи, въ которыхъ отстаивается идеализмъ (4—10), соединены со статьями, написанными въ защиту марксизма (1—3) Перепечатывая рядомъ въ одномъ сборникѣ и тѣ и другія статьи, я хочу и внѣшнимъ образомъ подчеркнуть внутреннюю связь, существующую между теперешнимъ «идеализмомъ» и прежнимъ моимъ «марксизмомъ,» отмѣтить въ прошломъ ростки настоящаго и тѣмъ нагляднѣе показать дѣйствительный смыслъ и значеніе перелома, происшедшаго въ моемъ (и не въ одномъ только моемъ) міровоззрѣніи, его внутреннюю логику и общій континуитетъ развитія идей. И въ литературѣ, и въ публикѣ отношеніе между марксизмомъ и идеализмомъ нерѣдко изображается совершенно превратно. Дѣло представляется такимъ образомъ, что нѣкоторые пасынки марксизма по тѣмъ или другимъ соображеніямъ (преимущественно практическаго характера) въ подходящій моментъ капитулировали подъ сѣнь идеализма, въ мирную оби-

---

[1]) Въ первый разъ печатается статья «Задачи политической экономіи». Статьи размѣщены въ сборникѣ въ порядкѣ времени ихъ написанія. Статьи 1—3 перепечатываются почти безъ всякихъ измѣненій. Остальныя подвергнуты редакціоннымъ исправленіямъ. Болѣе значительныя и важныя измѣненія произведены лишь въ статьѣ: «Основныя проблемы теоріи прогресса", къ которой, кромѣ того, приложенъ Post-scriptum.

ь звуковъ сладкихъ и молитвъ. Идеализму приписывается при къ сплошное отрицаніе *всего* въ марксизмѣ, т. е. не только ретическихъ основъ міросозерцанія, но и его соціальнополи-ескаго credo, а слѣдовательно и историческихъ задачъ связан-о съ нимъ общественнаго движенія. Считаю необходимымъ со й возможной энергіей отвергнуть здѣсь эту ложь, затемняю-ю въ общественномъ сознаніи правильное пониманіе дѣйстви-ьнаго развитія и генераціи міровоззрѣній.

Мое теперешнее идеалистическое міровоззрѣніе складывалось тмосферѣ соціальныхъ идей, марксизма и уже поэтому оно не ь, не можетъ и не должно быть сплошнымъ его отрицаніемъ, на тивъ, оно стремится къ углубленію и обоснованію именно того щественнаго идеала, который начертанъ на знамени марксизма ставляетъ его душу. Можно въ извѣстномъ смыслѣ сказать, что алнзмъ стремится выполнить относительно соціальнаго иде-ту службу, которую въ марксизмѣ служитъ ему экономи-кій матеріализмъ, является какъ бы новымъ фундаментомъ, веденнымъ подъ старое зданіе. Идеализмъ въ Россіи родился ютъ подъ знакомъ соціальнаго вопроса и теоріи прогресса. ь нуженъ его представителямъ не затѣмъ, чтобы уйти отъ ни и ея интересовъ—на небо-ли, или въ «болото реакціи», куда-нибудь еще,—но чтобы придать абсолютную санкцію и ъ непререкаемо утвердить нравственные и общественные алы; поэтому онъ не миритъ съ дѣйствительностью, а зоветъ къ ьбѣ съ ней во имя абсолютнаго идеала. Между марксизмомъ деализмомъ, при всей противоположности ихъ въ области оретическаго разума», существуетъ поэтому значительная мость въ сферѣ «разума практическаго», соціальныхъ стрем-ій и идеаловъ. Идеалы соціальной справедливости и обще-ннаго прогресса, свободы и равенства, политическаго либера-ма и соціальнаго демократизма или соціализма съ необходи-гью вытекаютъ изъ основныхъ принциповъ философскаго ализма; они не только не составляютъ монополіи марксизма какой-либо другой доктрины, но лишь на этихъ принципахъ могутъ вообще обосновываться.

Чтобы выяснить, въ чемъ именно соприкасаются между со-марксизмъ и идеализмъ, въ чемъ различаются, и что, нако-ь, остается внѣ всякаго спора, я не нахожу лучшаго способа ь подробнѣе разсказать, въ чемъ состояло первоначальное ніе русскаго марксизма (котораго никогда не забудетъ разъ

его испытавшій), какъ оно постепенно разрушалось и каковъ въ дѣйствительности былъ путь, ведшій отъ марксизма къ идеализму.

Слѣдуетъ прежде всего напомнить внѣшнія обстоятельства появленія русскаго марксизма и то вліяніе, которое оно оказало на настроеніе русскаго общества.

Послѣ томительнаго удушья 80-хъ годовъ марксизмъ явился источникомъ бодрости и дѣятельнаго оптимизма, боевымъ кличемъ молодой Россіи, какъ бы общественнымъ ея бродиломъ. Онъ усвоилъ и съ настойчивой энергіей пропагандировалъ опредѣленный, освященный вѣковымъ опытомъ запада практическій способъ дѣйствій, а вмѣстѣ съ тѣмъ онъ оживилъ упавшую было въ русскомъ обществѣ вѣру въ близость національнаго возрожденія, указывая въ экономической европеизаціи Россіи вѣрный путь къ этому возрожденію. Если при оцѣнкѣ общественнаго значенія различныхъ соціальныхъ группъ марксизмомъ и была дѣйствительно проявлена извѣстная прямолинейность и чрезмѣрная исключительность, то всетаки не нужно забывать, что именно успѣхами практическаго марксизма опредѣляется начало поворота въ общественномъ настроеніи. Теперь, когда начинается общій весенній ледоходъ, ни одна доктрина и ни одна общественная группа, какъ бы ни была она значительна, не можетъ и не должна претендовать на монопольную роль въ дѣлѣ національнаго возрожденія. Задача теперешняго момента, по моему убѣжденію, состоитъ не въ размежеваніяхъ и враждебномъ обособленіи прогрессивныхъ фракцій и различныхъ общественныхъ группъ, но въ соединеніи всѣхъ рѣкъ и ручейковъ въ одинъ мощный историческій потокъ, способный смыть своимъ теченіемъ всѣ плотины, его задерживающія И тѣмъ не менѣе историческая истина заставляетъ признать, что въ 90-ые годы именно марксизмъ былъ первымъ горячимъ ручейкомъ, растопляющимъ зимній ледъ и реально свидѣтельствующимъ самымъ фактомъ своего появленія, что солнце поворачиваетъ къ веснѣ.

Наряду съ этимъ дѣйственнымъ оптимизмомъ, русскій марксизмъ былъ совершенно чуждъ какихъ-либо слащавыхъ иллюзій, напротивъ, со всей энергіей онъ выставилъ принципъ соціально-политическаго реализма, трезваго и научнаго пониманія русской экономической дѣйствительности. Имъ нанесенъ былъ смертельный и окончательный ударъ экономическому славянофильству русскаго народничества; правда, послѣднее умирало естествен-

стическаго характера экономическаго развитія Россіи
э возможности и относительной прогрессивности рус-
италиэма, съ его симпатіями къ закрѣпощенію личности
і бы принудительнаго сохраненія общиннаго землевладѣ-
юбще готовностью поступиться во имя его даже принци-
итическаго либерализма и т. д. не можетъ быть и рѣчи.
экономическія ученія и тактическіе пріемы марксизмъ
гъ въ связь съ доктриной экономическаго матеріализма. И
си, какъ бы мы ни относились къ этой доктринѣ, но нельзя
іть, что она имѣла неоспоримыя научныя и логическія пре-
іа въ сравненіи съ субъективной соціологіей, съ кото-
іришлось вести борьбу. Субъективная соціологія пред-
ь собой непослѣдовательное и нерѣшительное прило-
инциповъ позитивизма въ общественной наукѣ,—подъ
субъективнаго метода она ввозитъ туда контрабанду, по-
у совсѣмъ не принадлежащую, широко распахивая
матической метафизикѣ. Марксизмъ же требуетъ вѣрности
нятымъ философскимъ и методологическимъ принципамъ,
ательности во что бы то ни стало и какою бы то ни
юй. Поэтому выставивъ идею соціальной закономѣр-
научнаго объективизма, онъ не останавливается предъ
эмъ роли и значенія личности въ исторіи, совершенно
етъ этическую проблему и свысока относится ко вся-
деологіямъ», включая сюда и искусство, и философію,
о. Онъ доходитъ до конца тамъ, гдѣ субъективная со-
этступаетъ и непослѣдовательностью замаскировываетъ
своихъ философскихъ посылокъ. Въ этомъ смыслѣ мы
въ марксизмѣ ясное до прозрачности и ничѣмъ не
інное приложеніе принциповъ позитивной соціологіи, ея
юе и послѣднее слово (Объ отношеніи между субъек-

тивной соціологіей и марксизмомъ подробнѣе см. въ статьѣ «Задачи политической экономіи» гл. I).

Въ полной вѣрности своей задачѣ марксизмъ выставилъ идею единства соціальной закономѣрности, постулатъ соціологическаго монизма какъ основное требованіе соціальнаго познанія, и пытался установить такую закономѣрность въ ученіи экономическаго матеріализма. Самое требованіе это совершенно неоспоримо вытекаетъ изъ задачи позитивной соціологіи, и марксизмъ не только говорилъ о ней, но и пытался въ дѣйствительности ее создать.

Такимъ образомъ, марксизмъ соединяетъ въ себѣ всѣ достоинства и недостатки послѣдовательнаго позитивизма. Поэтому можно отвергать самый позитивизмъ, какъ философскую доктрину, а ужъ въ качествѣ частнаго вывода отсюда и марксистскую соціологію, но, если оставаться на почвѣ позитивизма, трудно, по моему мнѣнію, уклониться и отъ экономическаго матеріализма, какъ наиболѣе серьезно и глубоко задуманной попытки создать позитивную соціологію какъ на это указывалъ еще Штаммлеръ.

Но марксизмъ даетъ своимъ послѣдователямъ больше, чѣмъ можетъ дать всякая научная теорія, какими бы достоинствами она ни отличалась; ему свойственны многія черты чисто религіознаго ученія и, хотя онъ въ принципѣ и отрицаетъ религію какъ буржуазную «идеологію», но извѣстными своими сторонами самъ является несомнѣннымъ суррогатомъ религіи. Онъ объясняетъ человѣку — худо ли, хорошо ли — *его самого;* отводитъ ему опредѣленное мѣсто въ мірѣ и исторіи, указываетъ обязанности, даетъ цѣль жизни и дѣятельности, словомъ, помогаетъ ему осмыслить свое существованіе. Въ обширныхъ кругахъ русскаго и европейскаго общества, гдѣ догматическій позитивизмъ успѣлъ уже окристаллизоваться въ своего рода вѣроисповѣданіе, даже усвоивъ оттѣнокъ чисто клерикальной нетерпимости, неумирающая религіозная потребность удовлетворяется quasi—научной теоріей прогресса (это подробнѣе разъяснено въ статьѣ «Основныя проблемы теоріи прогресса»), и изъ всѣхъ находящихся въ обращеніи теорій прогресса марксизмъ содержитъ наибольшее количество дѣйствительно научныхъ элементовъ и уже потому долженъ имѣть наибольшій успѣхъ. Эта привлекательность его для религіозныхъ атеистовъ (sit venia verbo!) усиливается еще тѣмъ, что, несмотря на его относительную научность, въ марксизмѣ бьетъ го-

рый ключъ соціальнаго утопизма, питающій чисто религіозное одушевленіе. Онъ имѣетъ и свою эсхатологію въ ученіи о соціальномъ катаклизмѣ (Zusammenbruchstheorie) и «прыжкѣ» изъ капиталистическаго царства необходимости въ соціалистическое царство свободы, въ Zukunftstaat, земной рай. Конечно, эти элементы марксизма находятся въ несомнѣнномъ, хотя и несознаваемомъ несоотвѣтствіи съ его обычной научной сухостью и прозаическимъ реализмомъ, но именно въ этомъ соединеніи научныхъ и утопическихъ элементовъ, логически противоестественномъ, но психологически совершенно понятномъ, и состоитъ особенная обаятельность марксизма. Благодаря этому онъ можетъ подъ внѣшней оболочкой научности не только давать удовлетвореніе запросамъ разума, но и утолять религіозную жажду абсолютнаго. (Связь между жаждой абсолютнаго и соціальнымъ утопизмомъ подробнѣе разъяснена въ статьѣ «Душевная драма Герцена», глава I).

Не ручаюсь, что для всѣхъ сторонниковъ марксизма онъ имѣлъ указанное выше значеніе, но для меня оно было именно таково [1]). Въ качествѣ теоретика я стремился вѣрою и правдою служить марксизму, стараясь, насколько хватало моего умѣнья, отражать нападенія на него и укрѣплять незащищенныя мѣста, и этой задачѣ посвящены были—прямо или косвенно — рѣшительно всѣ мои работы. Но, совершенно помимо моей воли и даже вопреки ей, выходило такъ, что, стараясь оправдать и утвердить свою вѣру, я непрерывно ее подрывалъ и послѣ каждой подобной попытки чувствовалъ себя не укрѣпившимся въ своемъ марксизмѣ, а только еще болѣе пошатнувшимся. Такимъ-то образомъ, стремясь быть защитникомъ ортодоксальнаго марксизма, я становился его «критикомъ». Перечислю здѣсь кратко главнѣйшія свои неудачи.

Въ силу того значенія, которое приписывается въ экономической, а затѣмъ и соціологической системѣ марксизма экономической теоріи и въ особенности трудовой теоріи цѣнности и связанной съ ней теоріи прибавочной цѣнности, я неоднократно и на разные лады принимался за доказательство и упроченіе

---

[1]) Отраженіе такого именно увлеченія марксизмомъ можно найти въ моей книжкѣ «О рынкахъ при капиталистическомъ производствѣ» (1896) наиболѣе ортодоксальной изъ всѣхъ моихъ работъ. Впрочемъ, не раздѣляя Zusammenbruchstheorie, вѣрою въ которую она проникнута, основную экономическую ея идею я считаю въ извѣстномъ смыслѣ правильной и теперь.

этихъ теорій, которое сдѣлалось столь затруднительнымъ въ виду противорѣчивости соотвѣтствующихъ ученій I и III томовъ «Капитала» (подробнѣе объ этомъ въ статьѣ «Задачи политической экономіи», глава II). И однако въ результатѣ всѣхъ этихъ усилій я пришелъ къ отрицанію сначала того значенія, которое приписывается трудовой теоріи цѣнности въ системѣ марксизма, а затѣмъ къ отрицанію даже самой проблемы цѣнности.

Когда появилась (въ 1896 году) книга Штаммлера, составляющая эпоху въ соціологической литературѣ, я счелъ необходимымъ выступить въ защиту марксизма противъ сильнаго и опаснаго его критика (статьи 1 и 2). Но въ концѣ концовъ я долженъ былъ однако признать, что въ нѣкоторыхъ весьма существенныхъ пунктахъ критика Штаммлера представляется неопровержимой (ср. статьи 9 и 10). И даже тогда, когда мнѣ еще казалось, что всеже удается справиться съ Штаммлеромъ, въ результатѣ полемики съ Штаммлеромъ (и съ Струве о Штаммлерѣ) пришлось признать стоящимъ внѣ всякаго спора, что самый идеалъ марксизма дается не наукой, а «жизнью», является, стало быть, *внѣ*-научнымъ или *не*-научнымъ. Этотъ выводъ для «научнаго» соціализма, гордящагося именно научностью своего идеала, представляется въ сущности довольно убійственнымъ, хотя все его значеніе выяснилось для меня только позднѣе. (Отъ *внѣ*-научности идеала недалеко уже до признанія его и *сверхъ*-научнымъ, т. е. до внесенія въ соціологію постулатовъ метафизики и религіи).

Въ связи съ полемикой противъ Штаммлера, а также и помимо нея я ставилъ себѣ болѣе общую и широкую задачу, состоявшую въ томъ, чтобы внести въ марксизмъ прививку Кантовскаго критицизма, подвести подъ него гносеологическій фундаментъ, придавъ критическую формулировку основнымъ его соціологическимъ и экономическимъ ученіямъ. Постановка этой задачи объясняется общимъ тяготѣніемъ къ «неокантіанству» («субъективному идеализму»), въ которомъ я колебался между различными оттѣнками, въ разныя времена приближаясь то къ Рилю, то къ Шуппе, то къ Наторпу и Виндельбанду. Долженъ сознаться, что Кантъ всегда былъ для меня несомнѣннѣе Маркса, и я считалъ необходимымъ повѣрять Маркса Кантомъ, а не наоборотъ. Кантъ и въ дѣйствительности оказался сильнѣйшимъ реактивомъ, разлагавшимъ марксистскую догматику. Важнѣйшимъ выводомъ, которымъ я обязанъ критицизму, здѣсь является тезисъ о

(не)способности соціологіи къ научнымъ предсказаніямъ и установленію историческихъ «законовъ» (единообразій), съ такой убѣдительностью доказываемый въ новѣйшее время проф. Риккертомъ. Между тѣмъ научный соціальный прогнозъ представляетъ интегральную часть всего марксизма, и съ его отрицаніемъ уничтожается не только Zusammenbruchstheorie, но и всякая вообще позитивная эсхатологія.

Попытка придать положительному ученію экономическаго матеріализма пріемлемую форму, освободивъ его отъ тѣхъ абсурдовъ, передъ которыми не останавливались нѣкоторые, приводила къ тому, что оно истончалось въ логическую паутину, ускользавшую изъ рукъ и терявшую всякую осязательность. Напротивъ, принять экономическій матеріализмъ, такъ сказать, въ сыромъ видѣ, съ объясненіемъ философіи Канта изъ особенностей экономическаго развитія Германіи, а Юма—Англіи и тому подобными положеніями я никогда не могъ. (Неудивительно поэтому, что даже за вполнѣ ортодоксально задуманное изложеніе экономическаго матеріализма въ статьѣ «Хозяйство и Право» меня уже обвиняли въ измѣнѣ марксизму).

Но наиболѣе очевидную неудачу я потерпѣлъ относительно аграрнаго вопроса, который всегда безпокоилъ меня какъ самая невыясненная и сомнительная часть экономической доктрины марксизма. Поэтому, какъ только я получилъ внѣшнюю возможность углубиться въ этотъ вопросъ, я посвятилъ себя его продолжительному и внимательному изученію, результатомъ котораго явилось изслѣдованіе «Капитализмъ и земледѣліе». Два тома. Спб. 1900 [1]). Это сочиненіе марксисты упрекаютъ въ тенденціозности, разумѣется, враждебной марксизму. Если этотъ упрекъ въ какомъ-нибудь отношеніи и можетъ быть признанъ справедливымъ, то только въ противоположномъ смыслѣ. Тема этой работы была продиктована марксизмомъ, и я приступалъ къ ней съ опредѣленной и предвзятой тенденціей—доказать, наконецъ, въ окончательной и безспорной формѣ справедливость экономической схемы Маркса, всеобщую приложимость закона концентраціи производства и вообще тожественность эволюціи промышленности и земледѣлія. Противъ воли и

---

[1]) Сюда же относятся статьи «Къ вопросу о капиталистической эволюціи земледѣлія». *Начало*, январь — мартъ 1901, нѣмецкая рецензія на книгу Каутскаго въ Архивѣ Брауна, статья «Галахайнскій экспериментъ» Миръ Божій, 1900, II.

въ борьбѣ съ собой (слѣды ея сохранились въ чрезмѣрной, быть можетъ, рѣзкости и страстности, съ которой формулированы окончательные выводы книги), я вынужденъ былъ признать, что аграрная эволюція совершенно не имѣетъ предполагаемаго и желаемаго мною характера, и принести дорогое вѣрованіе въ жертву научной истинѣ. Другими словами, я пришелъ къ тому убѣжденію, что и экономическая доктрина Маркса не покрываетъ исторической дѣйствительности, которая по своей сложности не укладывается въ какую-либо простую схему. Поэтому и проблема соціализма, при всей своей этической ясности и даже простотѣ, не укладывается въ рамки законченной и опредѣленной экономической доктрины, но требуетъ неустаннаго и многообразнаго соціально-политическаго творчества, опирающагося на внимательное и непредубѣжденное изученіе дѣйствительности. Осязательно ощутивъ всю сложность соціальнаго развитія, усчитать и предусмотрѣть которую оказался безсиленъ даже геній Маркса, я еще болѣе утвердился въ своемъ убѣжденіи относительно невозможности научнаго прогноза въ соціологіи, и выраженіемъ этого убѣжденія и закончилъ свою книгу о капитализмѣ и земледѣліи. «Завѣса будущаго непроницаема. Наше нынѣшнее солнце освѣщаетъ лишь настоящее, бросая косвенный отблескъ на прошлое... Но мы тщетно вперяемъ взоры въ горизонтъ, за который опускается наше заходящее солнце, зажигая тамъ новую зарю грядущему, невѣдомому дню».

Такимъ образомъ почва постепенно уходила у меня изъ-подъ ногъ. Отъ зданія, которое еще недавно казалось столь стройнымъ и цѣльнымъ, остались однѣ стѣны. Конечно, извѣстныя соціально-политическія требованія, которыя выставляются жизнью, сохраняютъ свое практическое значеніе и внѣ всякой теоріи и, въ этомъ смыслѣ, стоятъ выше теоретическихъ контроверсъ. Но тѣмъ не менѣе мыслящій человѣкъ естественно стремится осмыслить эти разрозненныя требованія,—одухотворить ихъ единствомъ міровоззрѣнія и идеала. И это-то единство, которое прежде давалось марксизмомъ, теперь было утрачено. Аналогичный кризисъ переживался марксизмомъ въ это время и на западѣ, гдѣ онъ находится въ связи съ «Бернштейніанствомъ». Какъ бы мы ни относились къ самому Бернштейну, начавшееся въ недавнее время на западѣ, перерожденіе марксизма въ «Бернштейніанство» есть историческій фактъ, котораго уже нельзя ни скрыть, ни игнорировать, хотя и далеко еще нельзя считать завершившимся. Бернштейнъ вогналъ клинъ въ самую сердцевину марк-

схизма и раскололъ его на двѣ неравныя части, различной прочности и различнаго значенія. Критикуя тактику германской соціальдемократіи, призывая ее къ болѣе внимательному и менѣе доктринерскому отношенію къ запросамъ дѣйствительной жизни, такъ сказать, къ большей практичности, Бернштейнъ неизбѣжно долженъ былъ совершить нападеніе и на тѣ утопическіе элементы марксизма, которые составляли его поэзію, сообщали ему черты религіознаго вѣрованія. Наиболѣе разрушительной критика Бернштейна оказалась для Zusammenbruchtherie, которая однако играла такую огромную роль въ представленіяхъ о Zukunftstaat'ѣ? Въ своемъ первоначальномъ видѣ она какъ-то сразу исчезла съ горизонта, и отъ нея стали отказываться даже прежніе ея сторонники; въ сущности Бернштейнъ сыгралъ относительно нея роль мальчика въ извѣстной Андерсеновской сказкѣ, который громко сказалъ, что король голый, и это сразу было признано всѣми. Бернштейніанство есть марксизмъ, обрѣзавшій себѣ духовныя крылья, лишенный прежняго религіознаго воодушевленія и идеалистическаго размаха, сведенный къ проповѣди малыхъ дѣлъ соціальной политики. Во многихъ изъ своихъ практическихъ предложеній бернштейніанство (несмотря на чрезмѣрный оппортунизмъ отдѣльныхъ его представителей) правильно формулируетъ требованія соціальнополитическаго реализма и въ этомъ смыслѣ представляетъ собою послѣдовательное и исторически необходимое развитіе марксизма въ политикѣ; (особенно цѣнной намъ представляется его позиція въ аграрномъ вопросѣ); но въ тоже время нельзя не видѣть, что оно убиваетъ самую душу того же марксизма какъ общаго міровоззрѣнія. Теперь спрашивается, чѣмъ же замѣнить прежнее міровоззрѣніе и заполнить образовавшуюся пустоту? Можно-ли найти выходъ изъ «кризиса марксизма»? Во всякомъ случаѣ, очевидно, что необходимы новыя усилія идейнаго творчества, новыя исканія. Къ сожалѣнію, ни самъ Бернштейнъ, ни его партія, повидимому, пока не испытываютъ этой платонической потребности, удовлетвореніе которой ничего не обѣщаетъ для практической политики. Все имѣетъ такой видъ какъ будто ничего не измѣнилось, и «кризисъ въ марксизмѣ» изъ остраго становится хроническимъ.

Такова совокупность мотивовъ, которые властно заставили меня подвергнуть пересмотру и критическому испытанію самые коренные устои прежняго міросозерцанія и вновь поставить какъ будто давно уже порѣшенные вопросы. Какъ ясно изъ предыдущаго,

отправнымъ пунктомъ для новыхъ исканій, какъ бы первой посылкой, хотя и отрицательнаго характера, явился марксизмъ. Но вопросъ объ основахъ активнаго или прогрессивнаго соціальнаго міровоззрѣнія теперь получилъ уже не частную постановку въ предѣлахъ марксизма или какой-либо другой позитивносоціологической доктрины, но въ общей философской формѣ: на чемъ въ дѣйствительности основывается теорія прогресса, этика и религія человѣчества, которыя считаются какъ бы сами собою разумѣющимися и твердо установленными для сторонниковъ позитивно-гуманитарнаго или «эгалитарнаго» міросозерцанія?

Изслѣдованіе этого вопроса въ общей и отвлеченной формѣ главнымъ образомъ посвящена статья «Основныя проблемы теоріи прогресса». Этотъ же вопросъ, объ основахъ теоріи прогресса и религіи человѣчества, съ демонической силой ставитъ Достоевскій въ художественномъ образѣ Ивана Карамазова, въ которомъ онъ не только предвосхищаетъ, но какъ бы и заранѣе резюмируетъ Ницше (см. статью «Иванъ Карамазовъ какъ философскій типъ»). И тотъ же самый вопросъ слышится мнѣ и въ тяжелыхъ сомнѣніяхъ и разочарованіяхъ Герцена, во всей его душевной драмѣ, столь сложной и столь мучительной (см. статью «Душевная драма Герцена»). Эти три статьи написаны, такимъ образомъ, на одну и ту же тему и имѣютъ, въ сущности, общее содержаніе, представляя собой скептическую критику позитивной теоріи прогресса. Для меня выяснилось при этомъ съ несомнѣнностью, что, хотя ея сторонники и тѣшатъ себя иллюзіей, будто въ своихъ построеніяхъ, при обоснованіи своихъ жизненныхъ идеаловъ, они остаются въ предѣлахъ опытной науки и исключительно на нее одну опираются, но, въ дѣйствительности, одними средствами опытной науки эти проблемы неразрѣшимы и, стало быть, если фактически онѣ и разрѣшаются, то только при помощи метафизической контрабанды, цѣною непослѣдовательности и самообмана. Констатирую съ огорченіемъ, что этотъ критическій анализъ позитивной теоріи прогресса былъ совершенно оставленъ безъ вниманія критиками, которые главное вниманіе устремили на второстепенности. А между тѣмъ здѣсь ставится самый важный вопросъ всего позитивнаго міросозерцанія, и едва ли въ этомъ случаѣ простое игнорированіе является достаточнымъ отвѣтомъ.

Поэтому я подчеркиваю его еще разъ: возможно ли средствами одной опытной науки построеніе такого міросозер-

цанія, которое давало бы теоретическое обоснованіе активному соціальному поведенію и идеаламъ общественнаго прогресса, короче, возможна-ли научная теорія прогресса? По моему убѣжденію, «научная» теорія прогресса существуетъ только благодаря фактическому превышенію компетенціи позитивизма, и въ дѣйствительности она основывается да только и можетъ основываться на посылкахъ религіознометафизическихъ, сочетающихся, конечно, извѣстнымъ образомъ съ данными научнаго опыта. Разумѣется, это не значитъ, чтобы чѣмъ-либо и въ какомъ бы то ни было смыслѣ ограничивались права опытной науки и научнаго позитивизма, вообще чтобы можно было выступать *противъ* науки или чѣмъ-либо исправлять ея выводы. Этимъ указывается лишь то, что теорія прогресса включаетъ въ себя рядъ проблемъ, которыя въ опытной наукѣ совершенно не ставятся, а если навязываются ей, то это усердіе не по разуму въ гораздо большей степени нарушаетъ дѣйствительныя права и обязанности науки, нежели указаніе точныхъ границъ ея компетенціи и признаніе необходимости въ извѣстныхъ случаяхъ перешагнуть эти границы. И это еще менѣе значитъ, чтобы двери строгой науки распахивались настежъ всякому произволу и въ научныя данныя допускались сторонніе ингредіенты метафизическаго ли или просто фантастическаго характера, чтобы вообще можно было вторгаться въ область научной методологіи и эмпиризма. (Въ предѣлахъ политической экономіи я лично настаиваю на самомъ строгомъ проведеніи принциповъ эмпиризма и на этомъ основаніи стою за устраненіе изъ нея ряда проблемъ и ученій, не имѣющихъ строго эмпирическаго характера,— ср. статья 10, гл. II).

Такимъ образомъ, вопросъ о соціальномъ идеалѣ, который прежде цѣликомъ ставился и разрѣшался для меня въ области позитивной марксистской соціологіи, постепенно извлекаясь отсюда, все яснѣе и яснѣе формулировался какъ религіознометафизическая проблема, затрогивающая самые глубокіе корни метафизическаго міровоззрѣнія и заставляющая звучать самыя тонкія струны религіознаго чувства. Онъ сливался все больше и больше вообще съ *загадкой о человѣкѣ*, съ исконными вопросами Гейневскаго «безумца»:

Was bedeutet der Mensch?
Woher ist er gekommen? Wo geht er hin?
Wer wohnt dort oben auf goldenen Sternen?

(Что значитъ человѣкъ? Откуда пришелъ онъ? Куда уходитъ? Кто живетъ тамъ вверху надъ золотыми звѣздами?). Мнѣ стало ясно, что вопросъ о соціальномъ идеалѣ, о прогрессѣ и о соціальныхъ обязанностяхъ не можетъ быть даже поставленъ внѣ этихъ общихъ вопросовъ, и, наоборотъ, съ разрѣшеніемъ послѣднихъ самъ собою разрѣшается и первый. Связь, существующую между этими вопросами, легко обнаружить. Тѣ люди, которые ставятъ задачей своей дѣятельности служеніе общественному прогрессу, стремятся къ осуществленію *добра* въ исторіи (въ какія бы конкретныя формы эта задача ни облекалась). Есть-ли это добро только ихъ субъективное представленіе, пожеланіе, которое они безсильны осуществить въ жизни и въ исторіи (ибо такая задача безмѣрно превышаетъ индивидуальныя силы человѣка), или же оно есть объективное и мощное начало? Есть-ли оно только созданіе человѣческаго сердца, въ которомъ живетъ и ложь, и всякая неправда, или же оно есть абсолютное начало бытія, которымъ мы «живемъ, и движемся, и существуемъ»? Та двуединая правда, о которой такъ задушевно говоритъ г. Михайловскій, правда-истина и правда-справедливость, есть-ли, вмѣстѣ съ тѣмъ, и правда-мощь, все побѣждающая и превозмогающая? *Есть-ли* Добро, *есть-ли* Правда? Другими словами это значитъ: есть-ли Богъ? Вотъ вопросъ всѣхъ вопросовъ, въ отвѣтѣ на который разрѣшаются всѣ они. Въ самомъ дѣлѣ, если да, то служеніе добру не есть прихоть или иллюзія тѣхъ, кто не умѣетъ или не хочетъ пользоваться благами жизни, это есть исполненіе правды о человѣкѣ, идеальнаго его назначенія. Если да, то человѣкъ есть уже не только двуногая обезьяна, homo sapiens, но и дѣйствительно способное къ безконечному прогрессу существо, раскрывающее свои потенціи въ исторіи, *становящееся* абсолютное (по опредѣленію В. Соловьева). Если да, то и исторія, хотя она создается людьми и требуетъ нашихъ жертвъ и усилій, не «никуда не ведетъ» (по выраженію Герцена), но представляетъ собой планомѣрное развитіе, *прогрессъ* въ подлинномъ смыслѣ слова; поэтому и организація общества на началахъ равенства и свободы, уничтоженіе классовъ и всяческаго внѣшняго насилія и деспотизма являются не пожеланіемъ только или мечтой, а идеальнымъ предназначеніемъ историческаго человѣчества. Напротивъ, если нѣтъ, то на всѣ эти вопросы нужно отвѣтить въ противоположномъ смыслѣ, или, по меньшей мѣрѣ,

скептически, такъ, какъ отвѣчалъ Иванъ Карамазовъ, Герценъ, Ницше.

Путь къ философскому «оправданію добра», въ философію «объективнаго идеализма», конечно, лежитъ чрезъ Канта, критику котораго я столь безуспѣшно пытался использовать въ цѣляхъ марксизма. Ни для кого не подлежитъ сомнѣнію, что Канту принадлежитъ исключительное мѣсто въ новой философіи,—до Канта и послѣ Канта она говоритъ совершенно разнымъ языкомъ. И тѣмъ не менѣе значеніе его понимается различно, оцѣнивается даже въ прямо противоположномъ смыслѣ. По мнѣнію однихъ, Кантъ навсегда закрылъ дверь въ метафизику и окончательно утвердилъ господство критическаго позитивизма, причемъ только въ силу непослѣдовательности, какъ бы личной слабости онъ оставилъ для себя въ этой двери маленькую щель для постулатовъ практическаго разума, которую его послѣдовательнымъ ученикамъ и надлежитъ самымъ тщательнѣйшимъ образомъ замуровать. По мнѣнію другихъ, подтверждающемуся и исторіей послѣ-кантовской философіи, вліяніе Канта на развитіе метафизики было въ высшей степени плодотворно, онъ далъ ей новую жизнь и обусловилъ ея разцвѣтъ въ первой половинѣ 19-го вѣка. Я долгое время держался перваго изъ этихъ мнѣній (ср. статьи 1 и 2), вообще въ настоящее время довольно широко распространеннаго въ философской литературѣ. Потребности въ сознательномъ метафизическомъ восполненіи научныхъ основъ міросозерцанія и не могло явиться до тѣхъ поръ, пока, раздѣляя позитивную теорію прогресса, въ марксистской ея формулировкѣ, я довольствовался ея контрабандной метафизикой, и лишь когда, наконецъ, это прозрѣлъ, былъ принужденъ сознательно поставить метафизическую проблему. Знакомство съ послѣкантовской классической философіей скоро окончательно разрушило во мнѣ предубѣжденія противъ метафизики, а попутно измѣнилась, конечно, и оцѣнка общаго философскаго значенія Канта,—отъ перваго изъ двухъ изложенныхъ выше мнѣній я перешелъ ко второму.

Для всякаго, кто хотя нѣсколько знакомъ съ философіей, ясно, что за Кантомъ открывается настоящій лабиринтъ философскихъ проблемъ и ихъ различныхъ рѣшеній; придти къ безспорнымъ и окончательнымъ выводамъ въ этой области гораздо мудренѣе, нежели въ любой изъ позитивнонаучныхъ теорій, которыя тоже далеко не могутъ похвастать единогла-

сіемъ въ большинствѣ основныхъ принципіальныхъ вопросовъ. Поэтому какъ основные принципы, такъ и подробности метафизическаго міросозерцанія всегда будутъ вызывать разногласія и споры, и единство здѣсь можетъ простираться, вѣроятно, не далѣе общности направленія и, пожалуй, еще близости окончательныхъ выводовъ. (Такого только единства можно требовать и ожидать и отъ различныхъ представителей русскаго идеализма). Философскія проблемы, составляющія содержаніе такъ называемыхъ міровыхъ или проклятыхъ вопросовъ, даны намъ какъ предметъ вѣчнаго исканія, какъ загадка, которая, хотя и не допускаетъ окончательнаго разрѣшенія, однако постоянно и настойчиво ставится нашему уму. Всякія попытки ихъ рѣшенія представляютъ станцію или этапъ, на которомъ временно успокаивается, но не можетъ никогда окончательно остановиться человѣческій умъ. Каждый долженъ рѣшать ихъ для себя и за свой собственный счетъ, и не только каждый человѣкъ, но и каждый вѣкъ и каждое поколѣніе.

Существуетъ два довольно опредѣленно различающихся между собою типа идеалистическаго міровоззрѣнія, два строя философской мысли. Первый можно опредѣлить какъ *этическій* идеализмъ, и основная его особенность состоитъ въ томъ, что метафизикой развивается здѣсь по преимуществу этическій мотивъ, и этической проблемой почти что исчерпывается ея содержаніе. Величайшимъ представителемъ этическаго идеализма въ классической древности былъ Сократъ, въ новѣйшее время Кантъ и въ значительной степени Фихте и всѣ, кто идетъ за ними. Могучимъ представителемъ этическаго же идеализма у насъ на Руси является Л. Н. Толстой, религіозноэтическая проповѣдь котораго заставляетъ прислушиваться всѣхъ и согласныхъ, и несогласныхъ съ ней. Для воззрѣній Толстого, какъ и для всего этого направленія, въ области религіозной философіи характерно отрицаніе связи между христіанской этикой (ученіемъ о любви и абсолютномъ достоинствѣ человѣческой личности) и христіанской метафизикой, путь, также предуказанный Кантомъ.

Философскій идеализмъ другого типа болѣе широко понимаетъ задачи и возможности метафизики и не останавливается на одной этической проблемѣ, а стремится привести ее въ связь съ проблемами онтологіи, космологіи, философіи исторіи. Величайшими представителями этого типа въ древности были

Платонъ и Плотинъ, въ новѣйшей философіи Шеллингъ и Гегель, Шопенгауеръ и Гартманъ и др. Блестящимъ представителемъ такого идеализма, который можно назвать *платоническимъ*, въ Россіи является В. С. Соловьевъ (въ художественной литературѣ ему соотвѣтствуетъ Ѳ. М. Достоевскій). Естественно, что въ религіозной философіи здѣсь, въ противоположность предыдущему направленію, утверждается внутренняя и неразрывная связь, существующая между христіанской этикой и метафизикой; это составляетъ, между прочимъ, основную особенность религіозно-философскихъ воззрѣній Соловьева.

Мнѣ лично представляется, что первое направленіе нерѣшительно останавливается на полпути и не извлекаетъ всѣхъ выводовъ, слѣдующихъ изъ его посылокъ. Въ частности и въ области религіозной философіи, при всемъ удивленіи и преклоненіи предъ геніемъ Толстого, который въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ несетъ миссію древнихъ пророковъ Израиля, трудно удовлетвориться его скудной и разсудочной религіозной метафизикой, и выгодно въ этомъ отношеніи отличается отъ нея многогранная философія Соловьева. Какъ увидитъ читатель (статья «Что даетъ современному сознанію философія Вл. Соловьева»), я раздѣляю основныя гносеологическія и метафизическія мнѣнія Соловьева, который самъ приводилъ ихъ въ живую связь съ самыми жгучими вопросами практической этики и дѣлалъ ихъ руководящими принципами публицистики [1]). Однако именно въ области политики и экономики міровоззрѣніе Соловьева представляетъ значительные пробѣлы, даже является прямо дефектнымъ въ смыслѣ отсутствія въ немъ опредѣленной соціально-экономической и политической программы. Между тѣмъ, каково бы ни было философское міровоззрѣніе, оно необходимо должно найти связь съ реальными задачами времени и установ-

[1]) Считаю нелишнимъ отмѣтить здѣсь, что мое согласіе съ Соловьевымъ въ настоящее время не идетъ дальше того, чѣмъ оно выражено въ статьѣ 7. Поэтому замѣчаніе г. Волжскаго, что «г. Булгаковъ принимаетъ все ученіе» Соловьева («Человѣкъ въ философской системѣ Вл. Соловьева», Рус. Вѣд., 31 іюля 1903 г., № 209), не совсѣмъ вѣрно. По цѣлому ряду вопросовъ практически-богословскаго и церковнаго характера, по которымъ Соловьевъ имѣлъ вполнѣ опредѣленныя мнѣнія, я ихъ пока совсѣмъ не имѣю; къ нѣкоторымъ же идеямъ Соловьева (напр., церковнополитическимъ идеямъ La Russie et l'église universelle) я отношусь совершенно отрицательно. Сюда слѣдуетъ также присоединить оговариваемое въ моей статьѣ и отмѣчаемое г. Волжскимъ отрицательное отношеніе къ политическому славянофильству и нѣкоторымъ сторонамъ экономическаго міровоззрѣнія Соловьева.

вить къ нимъ опредѣленное принципіальное отношеніе, начертавъ такимъ образомъ и общую программу практической политики. Въ этомъ отношеніи кто однажды прошелъ школу марксизма, тотъ не можетъ да и не долженъ никогда забывать ея уроковъ. Поэтому въ своемъ міровоззрѣніи я стремлюсь найти органическій синтезъ философіи Соловьева и принциповъ реальной политики, восполнивъ и въ извѣстномъ смыслѣ достроивъ первую послѣдней и возведя послѣднюю къ общимъ философскимъ основаніямъ.

Такая задача, естественно, потребовала пересмотра основныхъ проблемъ и задачъ экономической и соціальной политики съ точки зрѣнія принциповъ философскаго идеализма. Этому пересмотру посвящены три заключительныя статьи (8, 9 и 10) настоящаго сборника, которыя и намѣчаютъ въ общихъ чертахъ переходъ отъ общихъ и отвлеченныхъ началъ философскаго идеализма къ конкретнымъ проблемамъ экономической и соціальной политики.

Руководящее начало, которое дается философскимъ идеализмомъ и религіознымъ міропониманіемъ какъ основа государственной, экономической и соціальной политики, есть идея абсолютнаго достоинства личности. Идея *свободы и правъ человѣческой личности*, «естественныхъ и неотчуждаемыхъ правъ человѣка и гражданина», — таковъ этотъ священный принципъ. И этого принципа не много и не мало, а какъ разъ достаточно для обоснованія всѣхъ освободительныхъ стремленій нашего времени. Я не сомнѣваюсь, что этотъ лозунгъ будетъ принятъ и раздѣленъ, хотя бы по разнымъ теоретическимъ основаніямъ, не только сторонниками философскаго идеализма разныхъ оттѣнковъ, но и многими его противниками, и этимъ установляется, при всемъ различіи философскихъ міровоззрѣній, извѣстное единство и общность практическихъ задачъ. И мнѣ кажется, что во имя этого практическаго единства, выражающагося въ одинаковомъ пониманіи историческихъ задачъ нашего времени и приводящаго къ общей программѣ дѣйствій, было бы грѣхомъ передъ исторіей превращать теоретическія разногласія въ междоусобную брань и взаимной нетерпимостью раздроблять общественныя силы. Ради необыкновенной, можно даже сказать торжественной важности переживаемаго историческаго момента и ради его необыкновенной трудности намъ нужно рождающее силу единеніе, чтобы дружно сомкнутыми рядами идти навстрѣчу багровѣющему востоку, гдѣ уже занимается новый день русской исторіи.

Августъ 1903 года.

1) О закономѣрности соціальныхъ явленій [1]).

(Prof. *Rudolf Stammler*. **Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine socialphilosophische Untersuchung. Leipzig. 1896. VIII+668).**

Nach dem Gesetz, wonach du angetreten,
So musst du sein, dir kannst du nicht entfliehen
So sagten schon Sybillen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.
Göthe.

Въ началѣ нынѣшняго (1896) года вышла въ свѣтъ книга профессора римскаго права въ Галле Рудольфа Штаммлера „Хозяйство и право съ точки зрѣнія матеріалистическаго пониманія исторіи". Эта книга является, пожалуй, самымъ замѣчательнымъ изслѣдованіемъ въ области соціологіи за послѣднее время и, несомнѣнно, займетъ почетное мѣсто во всей соціологической литературѣ. Какъ показываетъ ея заглавіе, она посвящена изученію такъ называемаго „матеріалистическаго пониманія исторіи", другими словами,—исторической теоріи К. Маркса и Ф. Энгельса. Представляя столь выдающееся явленіе въ соціологической литературѣ вообще, книга Штаммлера занимаетъ уже безусловно первое мѣсто въ обширной критической литературѣ, посвященной теоріи соціальнаго матеріализма [2]). Проф. Штаммлеръ приходитъ къ тому выводу, что изъ всѣхъ, находящихся въ обращеніи, соціально-философскихъ ученій, или,

[1]) Напечатана въ «Вопросахъ Философіи и Психологіи», 1896 годъ, кн. V (35).

[2]) Я вездѣ сохраняю этотъ терминъ, употребляемый Штаммлеромъ для обозначенія «матеріалистическаго пониманія исторіи», такъ какъ онъ удачнѣе выражаетъ сущность этого ученія, чѣмъ господствующій въ нашей литературѣ терминъ «экономическій матеріализмъ».

лучше, при полномъ отсутствіи таковыхъ, соціальный матеріализмъ есть единственная теорія, имѣющая серьезное философское значеніе; что, хотя она не закончена, въ отдѣльныхъ частяхъ даже не выработана и въ своемъ цѣломъ не можетъ быть признана вѣрной, тѣмъ не менѣе она—и одна только она—даетъ наилучшее побужденіе къ установленію истинныхъ соціально-философскихъ понятій. Прослѣдить эту критику и разобрать основательность ея аргументаціи составляетъ благодарную задачу и для сторонника исторической теоріи Маркса, тѣмъ болѣе, что, въ общемъ, изслѣдованіе Штаммлера принесетъ, я думаю, много пользы дальнѣйшему развитію исторической философіи матеріализма. Во всякомъ случаѣ—обращая приговоръ Штаммлера въ сторону его собственнаго произведенія—оно дастъ хорошій поводъ для *самокритики* ученія, этого наиболѣе полезно и сильно дѣйствующаго вида критики. Въ настоящей статьѣ мы и намѣрены познакомить публику съ *нѣкоторыми* сторонами критики Штаммлера, а затѣмъ подвергнуть ихъ посильной оцѣнкѣ. Неизбѣжная для журнальнаго очерка краткость, а равнымъ образомъ спеціальная область философскаго журнала побуждаютъ насъ остановиться на одномъ только, хотя и основномъ, вопросѣ, затрогиваемомъ Штаммлеромъ, вопросѣ философскаго характера, и обойти молчаніемъ обиліе цѣнныхъ экономическихъ и юридическихъ изысканій, которымъ посвящена большая часть этого обширнаго изслѣдованія.

I.

Книга Штаммлера открывается введеніемъ, въ которомъ онъ излагаетъ предметъ и задачи соціальной философіи.

Соціальная наука настоящаго времени находится въ шаткомъ положеніи. Непрерывно растетъ количество ея наблюденій. Но всякое отдѣльное наблюденіе имѣетъ цѣну лишь въ связи съ констатированіемъ всеобщей закономѣрности, и всякое подведеніе отдѣльнаго наблюденія подъ эту закономѣрность превышаетъ уже то, что даетъ наблюденіе, какъ таковое. Какъ признаніе всеобщей приложимости закона причинности и всеобщей закономѣрности составляетъ условіе нашего познанія природы, такъ и закономѣрное познаніе соціальной жизни заранѣе предполагаетъ нѣкоторыя условія познанія, принятіе напередъ существованія закономѣрности соціальныхъ явленій. Какова же эта закономѣрность? Тожественна ли она съ закономѣрностью естественныхъ явленій или существенно отъ нея отличается? Вопросъ

этотъ никогда не былъ поставленъ и разрѣшенъ въ соціальной наукѣ. И не удивительно: каждый изслѣдователь соціальной жизни настолько заваленъ матеріаломъ своего спеціальнаго изученія, что не имѣетъ времени заниматься разработкой этой проблемы; въ лучшемъ случаѣ онъ вырабатываетъ извѣстныя воззрѣнія для своего домашняго обихода, не углубляя ихъ такъ, чтобы быть въ состояніи отстаивать ихъ общеприложимость [1]). Между тѣмъ это вопросъ не только академическій. Въ наше время стремленія борющихся партій оправдываются извѣстнымъ воззрѣніемъ на соціальную жизнь, извѣстнымъ пониманіемъ ея закономѣрности. Только при этомъ условіи возможна принципіальная, честная борьба въ защиту отстаиваемыхъ идей. „Борьба ради *закономѣрнаго* преобразованія общественной жизни на-лицо; ея нельзя ни скрыть, ни не замѣтить,— она зовется *соціальнымъ вопросомъ*" (6).

Изъ всѣхъ этихъ соображеній выясняется необходимость соціальной философіи, или научнаго изслѣдованія того, „какой основной формальной закономѣрности подчинена соціальная жизнь людей" (7). „Она спрашиваетъ о томъ, что имѣетъ необходимую и всеобщую приложимость для общественнаго бытія людей. Ея цѣль есть, такимъ образомъ, познаніе понятій и правилъ, которыя единообразно приложимы ко *всякой* соціальной жизни. Въ своемъ ученіи она должна отвлекаться отъ всякаго особаго содержанія какого-либо исторически даннаго соціальнаго бытія и стремиться къ систематическому пониманію закономѣрности, которая вообще свойственна общественному бытію людей" (7). Этому требованію не удовлетворяютъ ни философія права, ни политическая экономія. Первая, стремясь установить понятіе права (законы Платона и φύσει δίκαιον Аристотеля, ius naturale sive divinum католической церкви, ius naturale ac gentium Гуго Гроція, право разума по contrat social и „всеобщее убѣжденіе народа" согласно исторической школѣ), разсматриваетъ далѣе право со стороны его отличій и его вліянія на другіе факторы историческаго процесса. Это то же самое, какъ еслибы для закономѣрнаго изученія природы послѣднимъ исходнымъ пунктомъ взять понятіе тяжести (7). (Болѣе простой примѣръ: для изученія сахара взять исходнымъ пунктомъ его бѣлизну). Не лучше поступаютъ и экономисты, берущіе такимъ исходнымъ пунктомъ понятіе хозяйства и опредѣляющіе далѣе его взаимодѣйствіе съ другими факторами соціальной жизни.

---

[1]) Словами «общеприложимость,-ый» здѣсь и въ дальнѣйшемъ изложеніи передаются слова: Allgemeingültigkeit, allgemeingültig.

(Въ нашемъ примѣрѣ: взять сладость исходнымъ пунктомъ изученія сахара и опредѣлять сахаръ взаимодѣйствіемъ сладости и бѣлизны). Вмѣсто этого нужно начать съ понятія *соціальной жизни вообще*, какъ послѣдняго проблематическаго для насъ объекта, и уже при основномъ его анализѣ отвести мѣсто праву и хозяйству въ цѣломъ соціальной жизни. Но общеприложимую закономѣрность нужно опредѣлить и критически обосновать для цѣлаго соціальной жизни" (8) [1]).

Какимъ же способомъ можетъ быть установлено это понятіе всеобщей закономѣрности? Обычный отвѣтъ на этотъ вопросъ,—чрезъ обобщеніе отдѣльныхъ фактовъ,—недостаточенъ. Всякое такое обобщеніе, является ли оно въ формѣ практическихъ правилъ (у Монтескьё, у Маккіавелли) или теоретическихъ положеній, возбуждаетъ еще вопросъ; въ какомъ смыслѣ слѣдуетъ понимать это обобщеніе и по какому праву оно совершается? Вѣдь нельзя же обобщать in's Blaue hinein. Такимъ образомъ, всякое обобщеніе уже предполагаетъ извѣстное общее воззрѣніе на соціальную жизнь. Какъ же совершается этотъ синтезъ отдѣльныхъ познаній съ цѣлью установленія высшей объединяющей точки зрѣнія? Простая индукція большого количества фактовъ не можетъ дать основныхъ понятій и установить

---

[1]) Въ общей логической формѣ эта точка зрѣнія выражена *Вундтомъ* въ слѣдующихъ словахъ: «вещи даны намъ какъ комплексы свойствъ и состояній. Поэтому то воззрѣніе, которое стремится свести понятіе предмета къ его фактическому содержанію, считаетъ свою задачу выполненною, объявивъ, что въ дѣйствительности существуютъ лишь преходящія свойства, понятіе же вещей присоединяется нашимъ мышленіемъ. На самомъ дѣлѣ, здѣсь существуетъ совершенно обратное отношеніе. Намъ даны только тѣ комплексы свойствъ и состояній, которые мы называемъ вещами. Свойства же и состоянія сами по себѣ, взятыя внѣ этой связи ихъ, не существуютъ въ дѣйствительности, но суть продукты нашей абстракціи. Не въ нашей волѣ, конечно, совершать или не совершать эту абстракцію; наше мышленіе при различеніи этихъ свойствъ подчиняется реальнымъ вліяніямъ, съ необходимостью вызывающимъ это различеніе, которымъ мы отдѣляемъ отъ самой вещи ея аттрибуты. Но если правомѣрность этого способа мышленія и не можетъ оспариваться, этимъ ничуть не измѣняется то положеніе дѣла, что первоначально и непосредственно намъ даны вещи, а затѣмъ уже отдѣльныя черты, которыя мы въ нихъ различаемъ «Die Logik., 419-420). Самое понятіе *взаимодѣйствія* различныхъ историческихъ факторовъ, выдвигаемое большинствомъ противниковъ соціальнаго матеріализма, для своей ясности нуждается въ критическомъ выясненіи философскаго понятія *взаимодѣйствія*. Это понятіе еще со временъ Юма и Канта возбуждаетъ споръ въ философской литературѣ, который нельзя считать законченнымъ и въ настоящее время. Сильнымъ критикомъ этого понятія является Шопенгауэръ (см. въ его Ueb. vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (58 sqq.), также Kritik der Kantischen Philosophie (585—6). Ueb. Freiheit des Willens, Cap. 3 Цит. по изд. Реклама). Примиряющую точку зрѣнія занимаетъ Вундтъ: Die Logik, Absch. VI, K. 2. Между тѣмъ у противниковъ соціальнаго матеріализма мы не находимъ ни слова по поводу понятія взаимодѣйствія.

основную закономѣрность наблюдаемыхъ явленія. Фундаментальныя условія соціально-научнаго познанія нужно изслѣдовать особо (13).

Не подлежитъ сомнѣнію, что установленіе общеприложимыхъ правилъ сведенія отдѣльныхъ наблюденій къ нѣкоторой объединяющей точкѣ зрѣнія есть дѣло человѣческаго сознанія. Объединяющее пониманіе отдѣльныхъ и мѣняющихся явленій, къ которому мы примѣняемъ названіе *закона*, не является къ намъ механически; оно должно быть *установлено*. И оно *устанавливается* человѣческимъ сознаніемъ. Мы и должны расчленить по содержанію и подвергнуть объективно-логическому анализу тѣ понятія и правила, которыя прилагаются въ соціальной наукѣ, чтобы выяснить ея особенности какъ науки съ особымъ предметомъ и особымъ содержаніемъ. Поэтому, „кто хочетъ установить законы общественной жизни людей, долженъ предварительно уяснить общія условія познанія, подъ которыми необходимо стоитъ вся соціальная наука со своими особенностями". Если „проблема соціальной закономѣрности сводится къ задачѣ установленія *единства* въ мѣняющемся содержаніи соціальной жизни" (17), то изслѣдованіе тѣхъ неизмѣнныхъ всеобщихъ условій, благодаря которымъ въ основу изслѣдованія соціальной жизни ложится представленіе о ней какъ о единствѣ, и должно составить задачу соціальной философіи.

Очевидно, задача эта критикопознавательная, а не психологическая. Разрѣшеніе этой задачи совершается не произвольно, усиліемъ чистаго разума, оно дается самымъ содержаніемъ соціальной жизни, хотя при этомъ и отвлекается всякое *особенное* ея содержаніе. Всякое познаніе начинается отдѣльными наблюденіями, и лишь съ накопленіемъ послѣднихъ возможно подведеніе ихъ подъ общіе законы. Поэтому и соціальная философія не предшествуетъ по времени соціальной наукѣ, а скорѣе появляется лишь на извѣстной высотѣ развитія послѣдней; тѣмъ не менѣе *логически* она составляетъ prius всякаго *особеннаго* соціальнаго познанія, какъ бы его апріорную форму. „Поэтому не имѣетъ значенія упрекъ, будто основная закономѣрность соціальной жизни, какъ методическій принципъ всякаго научнаго пониманія, можетъ быть найдена совершенно апріорнымъ способомъ, внѣ всякаго отношенія къ наличной исторіи соціальной жизни. Нашъ способъ предполагаетъ знакомство съ исторической соціальною жизнью. Но въ предѣлахъ этого знанія мы различаемъ познаніе отдѣльныхъ данныхъ и пониманіе того, что

имѣетъ всеобщую и необходимую приложимость ко всякому соціальному познанію» [1]).

Свѣдущій человѣкъ не останется въ сомнѣніи, кѣмъ внушена развернутая здѣсь перспектива соціальной философіи, какъ особой научной дисциплины: здѣсь очевидно могучее вліяніе Канта и вообще критической философіи. Въ этомъ мастерскомъ приложеніи принциповъ критической философіи къ соціальной наукѣ состоитъ серьезная заслуга Штаммлера, сама по себѣ дающая ему право на признательность науки [2]).

Выставленнымъ требованіямъ изъ всѣхъ существующихъ ученій наиболѣе удовлетворяетъ такъ называемое матеріалистическое пониманіе исторіи. Ставя всѣ соціальныя явленія въ причинную зависимость отъ измѣненій въ соціальномъ хозяйствѣ, матеріалистическое пониманіе исторіи вноситъ единство и закономѣрность въ хаосъ постоянно смѣняющихся явленій соціальной исторіи. Оно впервые не только говоритъ о закономѣрности ихъ, но и дѣйствительно пытается дать ясное понятіе объ этой закономѣрности. „Въ его основу положена та правильная мысль, что исторія соціальной жизни людей только въ томъ случаѣ дѣлается наукой, если постигаетъ, располагаетъ, оцѣниваетъ отдѣльные факты подъ всеобщеприложимой точкой зрѣнія основного (grundlegend) единства; не точное собираніе изолированныхъ фактовъ дѣлаетъ хорошаго историка, но ихъ правильный синтезъ во всеобщеприложимой закономѣрности“ (23).

Матеріалистическая философія исторіи понимаетъ цѣлое соціаль-

---

[1]) Вѣдь, и установленіе познавательныхъ формъ чистаго разума совершается не внѣ опыта, а именно чрезъ опытъ, и тѣмъ не менѣе эти формы являются апріорными, т. е. независимыми отъ всякаго *особеннаго* содержанія познанія, но общеприложимыми ко всѣмъ возможнымъ отдѣльнымъ знаніямъ.

Прекрасное опредѣленіе апріорности даетъ Риль: Apriorität bedeutet kein chronologisches, sondern ein logisches Verhältniss unter den Begriffen. Schlechthin a priori heisst ein Begriff, der eine allgemeine Erkenntnissbedingung ausdrückt. So ist beispielsweise der Satz vom zureichenden Grunde schlechthin a priori, obgleich wir ihn aus der Einheit des Bewusstseins ableiten können, weil er die Bedingung der Begreiflichkeit der Veränderung ist (Philosophischer Kriticismus, II, 2, 76).

[2]) До сихъ поръ принципы критической философіи, хотя и съ меньшимъ успѣхомъ, чѣмъ Штаммлеръ, пытался приложить къ соціальной наукѣ берлинскій проф. *Зиммель*. На этой же точкѣ зрѣнія стоитъ, повидимому, проф. *Зомбартъ*.—Переработка основныхъ понятій соціологіи, а равно и частныхъ соціологическихъ дисциплинъ: юриспруденціи, политической экономіи, составляетъ въ настоящее время одну изъ самыхъ основныхъ задачъ общественной науки. Приложеніе принциповъ критической философіи къ проблемамъ соціологіи обѣщаетъ принести много пользы въ смыслѣ болѣе правильной постановки, точнѣйшаго формулированія, а потому и болѣе удачнаго разрѣшенія многихъ соціологическихъ проблемъ.

наго развитія какъ естественный процессъ, подчиненный естественнымъ законамъ, причемъ нужно отличать *отдѣльныя* выраженія этихъ законовъ (наприм., имманентный капиталистическому обществу законъ развитія въ свою противоположность) отъ *общаго* закона, общеприложимаго единства,—зависимости соціальной жизни отъ соціальнаго хозяйства. Требуя единства закона, которое соотвѣтствуетъ единству предмета, въ свою очередь обусловленному единствомъ пространства и времени, оно идетъ въ полномъ согласіи съ критикой познанія Канта, установившаго эти единства какъ постулаты нашего разума [1]). То, чѣмъ характеризуется теорія соціальнаго матеріализма, какъ таковая, есть мысль, что эта единая закономѣрность есть закономѣрность экономическихъ явленій.

Такимъ образомъ, принципъ соціальнаго матеріализма таковъ: цѣлое соціальной жизни есть единство, которое познается на основаніи законовъ міровой механики, т. е. подъ категоріей причинности; закономѣрность соціальной жизни есть закономѣрность экономическихъ явленій; познаніе этой закономѣрности есть познаніе причиннаго возникновенія экономическихъ феноменовъ. Въ смыслѣ полнаго господства закона причинности, соціальное развитіе есть *естественный* процессъ, какъ и всѣ другіе процессы природы.

Возраженія, дѣлавшіяся до сихъ поръ противъ разсматриваемой теоріи, несущественны. Они носятъ характеръ партизанскихъ схватокъ, способныхъ нанести частичный уронъ, но абсолютно неспособныхъ рѣшить участь боя. Обыкновенно доказывалось, что такіе-то факты явились не на почвѣ производственныхъ отношеній, а, скажемъ, политическихъ и юридическихъ. Все это соціальный матеріа-

---

[1]) Исходя изъ этихъ постулатовъ нашего разума, можно сказать, что единство закона, единая и непрерывная закономѣрность, проникающая всѣ состоянія и всѣ перемѣны свойствъ и состояній предмета,—въ данномъ случаѣ человѣческаго общества,—должно быть a priori постулировано разумомъ. Въ этомъ смыслѣ, въ смыслѣ *единства закономѣрности*, всякая теорія соціальнаго развитія должна быть или должна стремиться стать монизмомъ (совершенно безразлично здѣсь, что именно будетъ положено въ основу этого монизма). Сторонники взаимодѣйствія, утверждая существованіе нѣсколькихъ *самостоятельныхъ* факторовъ историческаго развитія, тѣмъ самымъ признаютъ нѣсколько рядовъ причинной связи дѣйствующей въ одномъ и томъ же предметѣ. Точка зрѣнія эта можетъ быть удержана лишь въ томъ случаѣ, если отрицается особое единство нашихъ наблюденій—общество. Тогда и самая соціологія упраздняется, и рѣчь идетъ лишь объ одновременномъ дѣйствіи законовъ біологіи, психологіи и т. д. Точка зрѣнія *взаимодѣйствія* можетъ быть оправдана лишь какъ переходное состояніе нашихъ знаній объ обществѣ на пути къ познанію высшей и единой закономѣрности; но на ней совершенно не можетъ успокоиться, уже по самой своей организаціи, человѣческій умъ, какъ того желали бы сторонники теоріи взаимодѣйствія.

листъ можетъ охотно уступить своимъ критикамъ: пусть довольствуются, если могутъ, нетрудною побѣдой. По ученію соціальнаго матеріализма производственныя отношенія *не непосредственно* обусловливаютъ каждый отдѣльный историческій фактъ, а лишь *въ послѣднемъ счетѣ*. Противники соціальнаго матеріализма должны бы возражать противъ основного гносеологическаго его принципа—познаванія соціальныхъ явленій подъ категоріей причинности, по принципамъ міровой механики, между тѣмъ этотъ принципъ частью сознательно, частью безсознательно принимается ими. А если отожествить закономѣрность соціальныхъ явленій съ понятіемъ причиннаго возникновенія ихъ, то какъ уклониться отъ вывода, что *въ концѣ концовъ* всѣ закономѣрно познанныя явленія зависятъ отъ соціальнаго хозяйства? „Существованіе дома сводится къ матеріальнымъ потребностямъ человѣка; онѣ составляютъ послѣднюю основу для архитектуры. Хотя въ запутанномъ фактическомъ положеніи вещей при выборѣ фасада строющагося дома могутъ дѣйствовать тѣ или иные особенные мотивы, но кто прослѣдитъ ходъ развитія архитектуры въ цѣломъ и представитъ его съ научной полнотой и исчерпывающей ясностью со стороны каузальныхъ опредѣляющихъ его моментовъ, тотъ едва ли не признаетъ, что *въ послѣднемъ основаніи* рѣшающими причинами были экономическія условія“ (77). Поэтому для соціальнаго матеріалиста не является противорѣчіемъ признаніе того, что существуютъ факты, не непосредственно проистекающіе изъ экономическихъ отношеній; но для его критиковъ, раздѣляющихъ съ нимъ механическое пониманіе соціальныхъ фактовъ, является лишь непослѣдовательностью непризнаніе соціальнаго матеріализма,—положеніе, съ которымъ трудно не согласиться.

Упреки, которые дѣлаетъ Штаммлеръ по адресу матеріалистическаго пониманія исторіи, таковы. Хотя соціальные матеріалисты говорятъ о зависимости соціальнаго развитія отъ развитія *экономическихъ феноменовъ*, но они нигдѣ не говорятъ, что̀ же такое эти феномены; что̀ нужно понимать подъ *движеніями матеріи соціальной жизни, подъ экономическими отношеніями, общественнымъ хозяйствомъ, соціальнымъ способомъ производства*; наконецъ, они не даютъ отвѣта, что̀ можно называть *соціальнымъ* и въ чемъ заключается основная особенность соціальной науки. Въ этомъ отношеніи эта теорія совсѣмъ не закончена (ist unfertig). Большая часть этихъ упрековъ намъ представляется справедливой. Матеріалистическое пониманіе исторіи нуждается въ дальнѣйшей разработкѣ со стороны своей *формы*, въ смыслѣ критической выработки

и объективно-логическаго выясненія примѣняемыхъ имъ понятій [1]). Значительная часть книги Штаммлера посвящена анализу этихъ понятій; изложеніе и критическая оцѣнка этого анализа не войдетъ въ предѣлы нашей статьи. [2]).

Иного рода второе обвиненіе Штаммлера. Онъ находитъ, что матеріалистическое пониманіе исторіи не выработано (nicht ausgedacht). Именно, не доказано, что соціальная закономѣрность и каузальное пониманіе соціальныхъ явленій—одно и то же. Отсюда слѣдуютъ и нѣкоторыя другія обвиненія, которыхъ мы коснемся ниже.

Позволительно замѣтить, что, хотя, дѣйствительно, понятіе соціальной закономѣрности, какъ мы уже сказали, не было предметомъ особаго соціально-философскаго изслѣдованія, тѣмъ не менѣе въ пользу принятія именно причинной закономѣрности и для соціальныхъ явленій существуетъ praesumptio juris,—именно, единство мірового порядка, обусловленное единствомъ пространства и времени, и, отсюда, универсальное приложеніе закона причинности. Установленію этой презумпціи всего болѣе содѣйствовалъ своей критикой познанія *Кантъ*. Штаммлеру и предстоитъ теперь оспорить эту презумпцію. Напомнимъ,—что, по условію, Штаммлеръ проиграетъ свою научную тяжбу съ матеріалистическимъ пониманіемъ исторіи, если презумпція останется въ силѣ. Намъ нужно защищать это ученіе, стало быть, апагогическимъ способомъ, не доказывая своей точки зрѣнія, а лишь показывая невозможность иной. А теперь по-

---

[1]) Признавая невыработанность соціальнаго матеріализма со стороны *формы*, референтъ вовсе не является одинокимъ среди сторонниковъ этого ученія. Такъ, проф. Зомбартъ говоритъ: «wenn ich recht sehe, so wird... *von der eigenthümlichen Form des Systems (des Marxismus) wenig oder gar nichts übrig bleiben*. Andere wichtige Partien, so namentlich «die materialistische Geschichtsauffassung», die Lehre von der Gesetzmässigkeit der gesellschaftlichen Entwickelung, *harren nur einer korrekteren Fassung, um als unveräusserlicher Inventar von der Socialwissenschaft übernommen zu werden*» (*W. Sombart, F. Engels*). О «философской необоснованности» соціальнаго матеріализма говоритъ *Струве*. Легко могутъ спросить, какимъ образомъ можно держаться извѣстной теоріи, признавая ея несовершенства. На это можно отвѣтить одно: сослаться на общее несовершенство нашего знанія и попросить указать другую, болѣе обоснованную, или просто другую теорію: на мѣстѣ этой теоріи можно встрѣтить, по выраженію Штаммлера, лишь «bedenkliches Vacuum». Тѣ, которые рекомендуютъ на этомъ основаніи совсѣмъ пока воздерживаться отъ научнаго взгляда на соціальныя явленія, habeant sibi.

[2]) Въ этихъ разсужденіяхъ Штаммлера много цѣннаго (напр., опредѣленіе соціальнаго способа производства, какъ это замѣтилъ уже Зиммель въ своей рецензіи: Schmoller's Jahrbuch, 1896, II), не мало спорнаго, но всѣ они во всякомъ случаѣ такого рода, что ихъ не пройдетъ молчаніемъ ни одинъ мыслящій юристъ и экономистъ.

отримъ, удается ли Штаммлеру оспорить предположеніе единства ревого порядка для области соціальныхъ явленій.

II.

Но прежде чѣмъ обратиться къ самому вопросу о закономѣрности, мъ предстоитъ остановиться на опредѣленіи у Штаммлера понятія оціальнаго" и, отсюда, предмета соціальной науки. Это опредѣле е играетъ большую роль въ его собственной теоріи. Штаммлеръ авитъ вопросъ: „каковъ постоянный признакъ, которымъ опредѣ ются понятіе соціальной жизни людей, какъ особый предметъ науч го разсмотрѣнія? Нужно установить прочный критерій, при налич сти котораго терминъ: общественная жизнь людей—обозначаетъ зое понятіе, которое представлялось бы пригоднымъ, чтобы стать редметомъ особаго научнаго изслѣдованія. При какомъ необходи омъ условіи, спрашиваю я, имѣетъ вообще смыслъ и значеніе по тіе о соціальной жизни, что такое *соціальная* жизнь"? (83).

Рѣчь идетъ, очевидно, о критическомъ установленіи понятія со іальной жизни, объ отысканіи такого, говоря языкомъ Канта, кон титутивнаго признака, безъ котораго исчезаетъ самое понятіе со іальности. На существующихъ попыткахъ опредѣленія общества Спенсера и Рюмелина) едва ли стоитъ останавливаться. Въ озна енномъ гносеологическомъ смыслѣ вопросъ впервые ставится и рѣ иается Штаммлеромъ.

Повидимому, для опредѣленія соціальной жизни нѣтъ иного при нака, кромѣ *физическаго сожитія* людей. Но этого мало: что-то ѣлаетъ отличнымъ *общественное* сожитіе отъ *физическаго только* овмѣстнаго бытія (хотя это противопоставленіе можетъ быть сдѣлано, онечно, лишь въ абстракціи, потому что исторически всякое физи еское сожитіе людей всегда было вмѣстѣ съ тѣмъ и соціальнымъ). Моментомъ, отличающимъ соціальное сожитіе отъ физическаго сосу ществованія, является внѣшнее регулированіе человѣческихъ отно іеній („social äusserlich geregelt"). Такимъ образомъ внѣшнее ре улированіе составляетъ признакъ соціальности, слѣдовательно, тотъ юментъ, благодаря которому создается особый объектъ соціологіи. Внѣшнее регулированіе (слагающееся изъ правовыхъ и конвенціо альныхъ нормъ и характеризуемое признакомъ *принудительности* хъ осуществленія) составляетъ *форму* соціальной жизни; *матерію* оціальной жизни составляетъ совмѣстная дѣятельность людей, на-

правленная къ удовлетворенію потребностей ихъ, къ которому безъ остатка сводится содержаніе жизни. Совмѣстную дѣятельность людей, направленную къ удовлетворенію потребностей, Штаммлеръ называетъ *соціальнымъ хозяйствомъ*.

Подробному развитію и практическому приложенію едва намѣченныхъ здѣсь точекъ зрѣнія посвящено около трети книги Штаммлера. Согласно своей задачѣ, мы должны воздержаться отъ изложенія и критической оцѣнки этихъ разсужденій, а перейдемъ прямо къ главному вопросу, — объ основной закономѣрности соціальныхъ явленій [1].

„Закономѣрность есть основное единство". Мы тогда только познали предметъ, когда достигли единства въ разнообразіи воспріятій. Сведенныя къ нѣкоторому единству правильныя повторенія опредѣленныхъ явленій мы называемъ законами. Всѣ отдѣльные законы возможны лишь на основаніи допущенія всеобщей закономѣрности природы, безъ котораго каждый отдѣльный законъ не имѣлъ бы познавательной цѣнности и не могъ бы быть доказанъ. Но отожествленіе понятія закономѣрности съ понятіемъ закона причинности есть вольность (Unart) современнаго словоупотребленія. Причинность есть лишь *одно* изъ условій опыта, почему неправильно считать ее исчерпывающей *всѣ* эти условія. Въ частности, для области соціальной науки, имѣющей дѣло съ человѣческими дѣйствіями, это перенесеніе метода естественныхъ наукъ причинило не мало вреда. Должно особо поставить и разрѣшить вопросъ: умѣстна ли въ соціальной наукѣ одна каузальная точка зрѣнія, и, если нѣтъ, какая иная закономѣрность можетъ быть выставлена рядомъ съ каузальностью?

Сначала Штаммлеръ подвергаетъ анализу закономѣрность человѣческихъ дѣйствій вообще, чтобы потомъ примѣнить выработанныя здѣсь точки зрѣнія къ закономѣрности соціальныхъ явленій.

---

[1]) Я долженъ еще разъ подчеркнуть здѣсь, что признакъ внѣшняго регулированія имѣетъ у Штаммлера, по крайней мѣрѣ, на этой стадіи изслѣдованія,—исключительно гносеологическое значеніе: безъ него отсутствуетъ объективно-логическое понятіе соціальности, особый объектъ соціальной науки, подобно тому, какъ съ абстрагированіемъ пространства и времени, исчезаетъ возможность всякаго опыта. Такое значеніе этого признака осталось, повидимому, неясно даже столь проницательному и конгеніальному писателю, какъ *Зиммель*, который придалъ этому *формальному* признаку *матеріальное* значеніе. Въ упомянутой рецензіи онъ приводитъ рядъ примѣровъ соціальныхъ явленій, въ которыхъ признакъ регулированія не играетъ *существенной* роли (l. c. 232—233), именно въ матеріальномъ смыслѣ. Воздерживаясь отъ обсужденія вопроса по существу, мы замѣтимъ только, что признакъ регулированія не представляетъ трудности въ приложеніи къ явленіямъ *соціальнаго бытія*, но за то гораздо труднѣе приложимъ къ явленіямъ *соціальнаго сознанія*, подлежащимъ, несомнѣнно, съ извѣстной точки зрѣнія, вѣдѣнію соціологіи, но выключаемымъ оттуда, повидимому, Штаммлеромъ.

Если закономѣрность есть единство нашихъ представленій, то утвержденіе, будто это единство есть единство причинной связи, было бы достовѣрно въ томъ случаѣ, если бы всѣ представленія о человѣческихъ дѣйствіяхъ стояли *исключительно* подъ этимъ единствомъ. Но на самомъ дѣлѣ этого нѣтъ. Свои дѣйствія я могу представлять себѣ двояко: какъ *каузально обусловленное* (kausal bewirktes) событіе внѣшняго міра или какъ *долженствующее быть произведеннымъ* мною (von mir zu bewirkendes). Первое представленіе подпадаетъ подъ причинную закономѣрность внѣшняго міра; во второмъ отсутствуетъ увѣренность въ каузальной необходимости именно этого дѣйствія; оно можетъ дѣйствительно произойти лишь въ томъ случаѣ, если *я его произведу*. Содержаніе этихъ двухъ классовъ представленій не примиримо ни въ какой объединяющей точкѣ зрѣнія.

„Точно такъ же, какъ возможно это относительно будущихъ дѣйствій самого представляющаго, такъ и всякое будущее дѣйствіе третьяго лица, конечно, можетъ быть представляемо имъ двоякимъ образомъ“ (352)—или какъ подчиненное причинной зависимости событіе внѣшняго міра, или какъ результатъ его собственнаго дѣйствія.

Причинное пониманіе совершенно неприложимо къ этому второму классу нашихъ представленій; поэтому рядомъ съ единствомъ причинной связи должно существовать особое единство *цѣлей*, которыя ставитъ себѣ человѣкъ, стремясь произвести то или иное дѣйствіе. Цѣль есть объектъ, который должно произвести (ein zu bewirkendes Objekt). Представленіе о такомъ предметѣ называется *волей*“. Воля является, такимъ образомъ, не мистической темной силой, а лишь *на-правленіемъ сознанія*. Оно дано, какъ только въ наличности есть представленіе о цѣли въ указанномъ смыслѣ. Итакъ, на-ряду съ каузальнымъ пониманіемъ событій является телеологическое ихъ пониманіе, и различіе этихъ видовъ пониманія обусловлено различіемъ *въ содержаніи* соотвѣтствующихъ представленій.

Различіе это имѣетъ гносеологическое значеніе. Въ понятіе о цѣли вводится не особый видъ причинности—психологической, ибо „разъ только *цѣль* приравнивается *психологической каузальности* (точка зрѣнія Іеринга), господствуетъ исключительно законъ причинности“ (355),—рѣчь идетъ объ особомъ способѣ разсмотрѣнія человѣческихъ дѣйствій. Въ одномъ случаѣ они представляются какъ каузально обусловленныя событія внѣшняго міра, въ другомъ случаѣ—какъ наши дѣйствія, какъ продуктъ дѣятельности нашей воли.

Одна точка зрѣнія исключаетъ другую; соединеніе ихъ соста-

вляетъ внутреннее противорѣчіе, каждая существуетъ сама по себѣ въ абстракціи отъ другой.

Но представленіе о предметѣ, который мы должны произвести не есть ли ложное представленіе, какъ сновидѣнія, иллюзіи, галлюцинаціи и т. под., такъ что оно не можетъ имѣть мѣста рядомъ съ закономъ причинности? Это сомнѣніе *формально* возможно. Но оно есть единственное, которое можетъ быть предъявлено противъ телеологическаго разсмотрѣнія. Невозможность послѣдняго была бы доказана лишь въ томъ случаѣ, если бы можно было установить, что законъ причинности необходимо охватываетъ *весь* опытъ, и всякое иное разсмотрѣніе тѣмъ самымъ становилось бы *внѣ* опыта. Такое положеніе недоказуемо. Опытъ никогда не можетъ закончиться, и потому не можетъ охватить все (Totalität) возможное знаніе. Разъ опытъ, какъ познаніе о томъ, что совершается по закону причинности, не можетъ съ полнымъ совершенствомъ охватить всю совокупность событій, то всегда остается возможность представлять себѣ будущія событія, какъ долженствующія быть произведенными нами.

Современное естествознаніе не выставило ни одного закона, по которому можно было бы познавать будущія человѣческія дѣйствія, по которому они могли бы быть представлены съ каузальною необходимостью, и такимъ образомъ исключалась бы возможность ихъ телеологическаго разсмотрѣнія. Но, хотя такихъ законовъ не выставлено, можетъ-быть, законъ причинности имѣетъ безусловное, абсолютное значеніе и не терпитъ соперничества? Это некритическое представленіе, свойственное многимъ естествоиспытателямъ, совершенно не соотвѣтствуетъ истинѣ. Законъ причинности есть условіе возможности нашего опыта, и только. „Каузальность есть не что иное, какъ всеобщеприложимый формальный способъ (Art und Weise), которымъ координируются явленія, данныя намъ въ воззрѣніи, для объединяющаго пониманія“ (362). „Каузальная связь не есть связь между вещами, которая принадлежитъ имъ самимъ по себѣ (an und für sich) и тѣмъ самымъ становится совершенно внѣ возможнаго опыта,—это связь между нашими представленіями“. Законъ причины и слѣдствія обозначаетъ лишь формально объединяющій способъ координировать разнообразіе наличныхъ явленій. Если же отвлечься отъ этихъ послѣднихъ, то понятіе причинности теряетъ всякій смыслъ. Для того чтобы законъ причинности могъ вступить въ дѣйствіе, нужно, чтобы былъ на лицо эмпирическій матеріалъ, чтобы даны были явленія, которыя должны быть расположены съ цѣлью научнаго пониманія по этому закону необходимаго причиненія. Отсюда съ очевидностью слѣ-

дуетъ, что этотъ законъ не приложимъ къ представленію о будущихъ только возможныхъ дѣйствіяхъ и къ мысли о выборѣ между ними. Содержаніе этихъ, только-что названныхъ, представленій означаетъ прямую противоположность содержанію тѣхъ, которыя мы можемъ мыслить, какъ „явленія“ (363). „Человѣческія дѣйствія подлежатъ разсмотрѣнію по закону причинности лишь тогда, когда они стали явленіями чувственнаго міра, когда они неотъемлемо предлежатъ какъ матеріалъ для научной обработки, или когда необходимость ихъ можетъ быть предусмотрѣна на основаніи закономѣрности, установленной для другой какой-нибудь области опыта. Это можетъ быть, но это лишь возможность и притомъ одна изъ двухъ. Почему же возможность представлять будущія человѣческія дѣйствія не какъ *являющіяся* (erscheinende), но какъ *долженствующія быть произведенными* (zu bewirkende) можетъ исключаться правиломъ, которое имѣетъ силу только для объективнаго познанія *явленій*?“ (ibid.).

Теперь являются два вопроса: какова же можетъ быть эта закономѣрность воли? И какъ относится эта закономѣрность къ конкретному выполненію цѣли? Первый изъ этихъ вопросовъ не нужно формулировать такъ: не существуетъ ли вообще закономѣрнаго познанія предметовъ внѣ опыта? Такая возможность совершенно исключается. Такъ не менѣе научное познаніе объектовъ *именно такимъ способомъ*, какъ оно совершается въ опытной наукѣ, естественно не можетъ имѣть мѣста при постановкѣ цѣли (Zwecksetzung). Штаммлеръ утверждаетъ, что для послѣдняго имѣетъ силу второй и *особый видъ закономѣрности*, что въ ряду ея представленій выражается *особая форма сознанія* (364). „Закономѣрность въ постановкѣ цѣлей должна быть высшей объединяющей точкой зрѣнія, подъ которой стоятъ всѣ отдѣльные акты постановки цѣлей и дѣлаются понятными въ ихъ телеологической особенности (Eigenart). Подобно тому, какъ всякій отдѣльный научный опытъ, который хочетъ быть *истиннымъ* (wahr), зависитъ отъ общаго закона возможнаго опыта, такъ и всякая *законная* (berechtigte) постановка отдѣльныхъ цѣлей должна обусловливаться и пониматься черезъ высшій законъ цѣли, каковой (законъ) означаетъ послѣднее и общеприложимое единство для всякой постановки цѣли“ (365).

Всякая отдѣльная цѣль вырастаетъ изъ эмпирически даннаго матеріала, изъ особенныхъ условій, при которыхъ она поставляется; въ томъ смыслѣ ставящій цѣли долженъ держаться дѣйствительности. Но между этими цѣлями мы различаемъ законныя и незаконныя, такъ же, какъ различаемъ истинныя и ошибочныя представленія, ученія и пр.

„*Законная* постановка цѣли и *правильный* (gerechtfertigte) выборъ есть такой, который въ частномъ своемъ случаѣ отвѣчаетъ общеприложимому закону цѣли. Для доказательства законности здѣсь необходима общая посылка, которая выставляетъ въ формальной всеобщности условія закономѣрной постановки цѣли и сообщаетъ отдѣльной цѣли *свойство* объективной правильности. Такимъ образомъ, это должна быть такая цѣль, которая не носитъ на себѣ черты особенной, случайно обусловленной конкретной цѣли, другими словами,— цѣль, имѣющая абсолютное значеніе, цѣль безусловная“ (366). Хотѣніе (das Wollen), какъ представленіе о долженствующемъ быть произведенномъ результатѣ (von zu bewirkendem Erfolge), полагаетъ свой предметъ внѣ уже извѣстнаго опыта, внѣ хода каузально-необходимыхъ событій; поэтому оно имѣетъ право и обязанность придать рѣшающее значеніе для вопроса о закономѣрности идеѣ абсолютной конечной цѣли“.

Итакъ, „та цѣль *законна*, направленіе которой соотвѣтствуетъ центральной цѣли (Zielpunct), обязательной для всякихъ отдѣльныхъ цѣлей и которая соотвѣтствуетъ объединяющей точкѣ зрѣнія въ области конкретныхъ цѣлей“. Какъ сказано, такою цѣлью является абсолютная, эмпирически необусловленная цѣль. Эта безусловная цѣль является неосуществимой въ мірѣ опыта; иначе она не была бы приложима ко *всякимъ* конкретнымъ цѣлямъ. Но здѣсь и не идетъ рѣчь объ опытномъ ея осуществленіи; здѣсь имѣется въ виду та точка зрѣнія основного единства, которая должна быть установлена для отдѣльныхъ субъективныхъ цѣлей. „Это единство лежитъ въ мысли о цѣли, при достиженіи которой человѣкъ руководится *не* субъективною частною цѣлью, *не* случайнымъ стремленіемъ или конкретнымъ личнымъ желаніемъ“. Этотъ законъ постановки цѣлей есть лишь *идея*, которой не можетъ вполнѣ соотвѣтствовать опытъ, но которая тѣмъ не менѣе имѣетъ регулятивное значеніе для человѣческой воли. Хотѣть *свободно* отъ всякой эмпирической обусловленности, избирать свои цѣли такъ, чтобъ онѣ направлялись въ сторону абсолютной цѣли, такова цѣлесообразная закономѣрность [1]), которую мы обозначаемъ

[1]) Словомъ «цѣлесообразность» мы вездѣ передаемъ терминъ Штаммлера *Telos*.

въ нашемъ языкѣ *долженствованіемъ* (Sollen) (368). „Свобода не можетъ означать здѣсь: свобода отъ закона причинности при эмпирически данныхъ условіяхъ, ибо такая мнимо-свободная причина была бы непонятна въ предѣлахъ научнаго познанія явленій; она означаетъ свободу *отъ субъективности въ поставленіи цѣлей*, *свободное* хотѣніе, т.-е. *объективно-обязательную* (objectivgültige) по-

становку цѣли“ (368). Такая свободная воля есть добрая (guter) воля.

Итакъ, существуетъ два высшихъ единства для человѣческаго пониманія (Einsicht): познающаго сознанія и ставящей цѣли воли (371—72). Оба они стоятъ равноправно (gleichberechtigt), одна рядомъ съ другою, ибо каждая изъ нихъ обозначаетъ основной объединяющій способъ координировать представленія.

Само собою разумѣется, законъ цѣлесообразности примѣняется не только не всегда, но даже въ сравнительно рѣдкихъ случаяхъ. Кромѣ того, для каждаго отдѣльнаго случая абсолютная цѣль стоитъ не во всей своей чистотѣ, но въ формѣ какого-либо этическаго ученія. Ученія этики такъ же измѣнчивы въ различныя времена и у различныхъ народовъ, какъ и ученія естественныхъ наукъ. Но какъ послѣднія стремятся къ объективной истинѣ установленіемъ закономѣрности, единства въ получаемыхъ воспріятіяхъ, такъ и въ отдѣльныхъ этическихъ ученіяхъ выполняется общій законъ цѣлей—свобода воли отъ субъективныхъ желаній и направленіе ея по нѣкоторому объективному масштабу, а чрезъ то выполняется и стремленіе къ абсолютной цѣли. Каково же приложеніе закона цѣлесообразности къ дѣйствительности? Не уничтожается ли онъ неумолимымъ закономъ причинности, проникающимъ весь міръ?

Разумѣется, „разъ человѣческое дѣйствіе разсматривается какъ внѣшнее событіе, оно представляетъ естественное явленіе, движеніе котораго такъ же необходимо подчинено закону причинности, какъ и всякая другая перемѣна въ природѣ. Не существуетъ иного способа научнаго познанія конкретныхъ явленій и событій, какъ посредствомъ необходимаго закона причины и слѣдствія“ (381). Поэтому „*свободы въ выполненіи* (im Vollbringen) *не существуетъ*“. „*Свободная* воля не означаетъ необъяснимую силу, которая, стоя внѣ пространства и времени, сверхестественно вмѣшивается въ причинную связь земныхъ вещей; *свобода* значитъ здѣсь не независимость отъ закона причинности, но лишь отъ *субъективнаго только содержанія* въ постановкѣ цѣлей“ (ibid.). „Ты долженъ думать, какъ будто ты можешь,—таково первое практическое приложеніе, которое можно сдѣлать изъ идеи свободы“ (ibid.).

Какое же ближайшее практическое значеніе имѣетъ эта идея? „Весь вопросъ постановки цѣлей практически всегда возникаетъ лишь изъ даннаго эмпирическаго положенія вещей. In concreto дѣло идетъ всегда объ эмпирически данныхъ возможностяхъ, между которыми нужно выбрать. Здѣсь и нужно совершить выборъ

съ правильной точки зрѣнія, въ послѣднемъ счетѣ, согласно общему закону воли, по которому исключительно совершается объективное оправданіе цѣли. Поэтому остается внѣ всякаго сомнѣнія, что выборъ рѣшенія воли зависитъ отъ того, лежитъ ли опредѣляющая точка зрѣнія въ направленіи добра, и закономѣренъ ли выборъ или нѣтъ" (381—2). Мысль эту Штаммлеръ поясняетъ параллелью между отношеніями къ природѣ научно образованнаго человѣка и невѣжды. Хотя поступки того и другого опредѣляются эмпирически данными условіями, въ которыхъ они совершаются, но они будутъ различны, потому что у перваго впечатлѣнія внѣшняго міра будутъ переработаны согласно основнымъ понятіямъ и правиламъ науки, у второго мѣсто этихъ понятій занимаютъ суевѣрія. Также и при выборѣ: мы имѣемъ борьбу субъективныхъ мотивовъ, данную эмпирически, но цѣль будетъ выбрана соотвѣтственно присутствію или отсутствію точки зрѣнія цѣлесообразности. Такимъ образомъ, „не эмпирическое событіе, какъ таковое, не внѣшній эффектъ самъ по себѣ подвергается критической оцѣнкѣ по масштабу добра и зла, *но способъ постановки цѣлей въ хотящемъ*" (385).

Идея добра пріобрѣтается, очевидно, эмпирически, слѣдовательно—по закону причинности. Но этимъ ничуть не измѣняется свобода воли въ своемъ систематическомъ значеніи, какъ всеобщеприложимый законъ цѣлей, по которому онѣ могутъ получать свое объективное оправданіе. Вѣдь и пріобрѣтеніе новой научной истины имѣетъ, несомнѣнно, свои причины; но это не имѣетъ, очевидно, никакого отношенія до вопроса объ истинности или ложности системы. Вопросы системы имѣютъ неоспоримое логическое преимущество надъ вопросами генезиса. Это отношеніе между точкой зрѣнія генезиса и системы должно быть строго проведено повсюду: всякое человѣческое представленіе, бредовое и истинное, можетъ быть объяснено съ точки зрѣнія его каузальнаго возникновенія; но какое изъ этихъ представленій справедливо, объ этомъ рѣшаетъ не генезисъ того и другого,—здѣсь является рѣшающимъ вопросъ, согласуется ли оно съ другими представленіями на основаніи законовъ возможнаго опыта. Точно такъ же и въ вопросѣ о цѣляхъ долженъ имѣть силу аналогичный высшій законъ единства, который рѣшаетъ относительно каждаго отдѣльнаго случая, закономѣренъ ли онъ, добро это или зло. Такимъ образомъ, закономѣрность составляетъ и въ области научнаго познаванія и постановки цѣлей необходимый логическій prius. „Она сама, эта закономѣрность, конечно, не выступаетъ въ предѣлахъ конкретныхъ явленій какъ самое явленіе;

слѣдовательно, логически она не можетъ быть слѣдствіемъ и дѣйствіемъ отдѣльныхъ явленій, но независимо и самостоятельно противостоитъ тому, что происходитъ въ дѣйствительности. Безусловная возможность различія между объективно-обоснованнымъ содержаніемъ нашихъ представленій,—*свойство объективной правильности* въ познаніи и волѣ,—это качество извѣстной части содержанія нашихъ сужденій само не возникло каузально и не подходитъ подъ понятіе отдѣльнаго конкретнаго познанія. Такъ какъ закономѣрность бытія и воли независима отъ фактическихъ происшествій и даже сама сообщаетъ этимъ послѣднимъ вѣрное направленіе, то для ея обязательности (Geltung) и значенія является безразличнымъ: сколькимъ людямъ фактически она является извѣстной (in ihrem Erkenntnis haben); какимъ образомъ она ими получена и, въ частности, въ состояніи ли были бы они понимать законъ и возможность правильнаго его приложенія" (389). „Для истинности положеній космической физики совершенно безразлично, съ какого времени они составляютъ собственность человѣческаго познанія, и каково число обладающихъ этимъ знаніемъ. И если по невѣжеству кто-либо утверждаетъ, что солнце вертится вокругъ земли, то наше научное сужденіе сводится къ тому, что это представленіе не истинно, а ужъ это другой и для *нашего объективнаго сужденія* совершенно безразличный вопросъ, былъ ли бы онъ въ состояніи получше узнать это, и какія обстоятельства вовлекли его въ заблужденіе. Равнымъ образомъ и наше руководящее сужденіе о человѣческихъ стремленіяхъ и волѣ *объективно* возможно лишь съ точки зрѣнія общеприложимаго единства субъективно необусловленной цѣли. Но въ состояніи или вообще дѣйствующіе исходить изъ правильной точки зрѣнія при обсужденіи своего хотѣнія,—это вопросъ совершенно особый. Что людоѣдство дурно и незаконно, это есть *объективное* сужденіе, правильность котораго совершенно не зависитъ отъ соображенія о томъ, имѣютъ ли караибы возможность понять это сужденіе или не имѣютъ" (390).

Такова закономѣрность цѣли. Теперь Штаммлеръ снова обращается къ соціальной философіи, въ частности къ матеріалистическому пониманію исторіи, и подвергаетъ критическому анализу нѣкоторыя его положенія.

Согласно этому ученію, процессъ историческаго развитія совершается противорѣчіями, соціальными конфликтами, и въ этомъ состоитъ діалектическій характеръ исторіи. Соціальный конфликтъ обозначаетъ не грубую борьбу за власть и благосостояніе, а внутреннее

противорѣчіе, существующее въ соціальномъ организмѣ и получающее лишь внѣшнее выраженіе въ борьбѣ классовъ. Это внутреннее противорѣчіе возникаетъ обыкновенно между производительными силами данной эпохи и устарѣлымъ правовымъ порядкомъ, *между матеріей и формой соціальной жизни*. Но форма, *право*, зависитъ отъ матеріи, *соціальнаго хозяйства;* поэтому первая необходимо должна уступить второй, конфликтъ получаетъ свое разрѣшеніе. Возникаетъ два вопроса: въ какомъ смыслѣ право зависитъ отъ хозяйства, въ чемъ ближе *состоитъ* эта зависимость? И затѣмъ: въ какомъ смыслѣ утверждается здѣсь *необходимость* опредѣленнаго разрѣшенія даннаго соціальнаго конфликта?

Отвѣчая на первый вопросъ, нужно напередъ установить, что непосредственной механической причинной связи между правомъ и и хозяйствомъ не существуетъ,—въ противномъ случаѣ не могло бы быть и рѣчи о конфликтѣ. Правда, можно прослѣдить каузальное возникновеніе отдѣльнаго правового положенія, но это не приблизитъ насъ къ разрѣшенію вопроса. Если кто-либо наблюдаетъ обученіе рекрутовъ, маневры и т. п., развѣ онъ скажетъ, что *причина* всего этого есть защита отечества? Конечно, опытъ научилъ мудрому правилу: vis pacem, para bellum, тѣмъ не менѣе послѣднее слово о способѣ зависимости военныхъ упражненій отъ защиты отечества будетъ отношеніе не причины и слѣдствія, а *средства и цѣли*. Это же соображеніе приложимо и къ праву. Право должно произвести извѣстную форму соціальнаго общежитія, оно есть *средство* къ достиженію человѣческихъ цѣлей. Поэтому, еслибы кто-либо вздумалъ довольствоваться однимъ каузальнымъ разсмотрѣніемъ возникновенія извѣстныхъ правовыхъ положеній, тотъ упустилъ бы изъ виду самое понятіе права, ибо „это понятіе, какъ бы ни было измѣнчиво его содержаніе, включаетъ въ себя мысль, что *должно* быть достигнуто извѣстное состояніе человѣческаго общежитія“ (901).

Что матеріалистическое пониманіе исторіи представляетъ себѣ зависимость хозяйства и права именно какъ средства и цѣли, явствуетъ между прочимъ и изъ такого соображенія: еслибы рѣчь шла о причинной зависимости, тогда можно было бы утверждать связь между даннымъ хозяйствомъ, которому уже не соотвѣтствуетъ устарѣвшее право, и новымъ, будущимъ, правомъ; между тѣмъ зависимость эта утверждается относительно существующаго, устарѣвшаго права и даннаго хозяйства. Эта зависимость можетъ мыслиться только въ формѣ отношенія средства къ цѣли; именно, старое право, инструментъ, изобрѣтенный людьми, плохо служитъ своей цѣли, онъ дол-

жетъ быть отброшенъ, какъ негодный. Въ такомъ смыслѣ истолковываетъ Штаммлеръ основную мысль соціальнаго матеріализма; формула, въ которой онъ выражаетъ это свое пониманіе соціальнаго матеріализма, такова: „правовой порядокъ есть средство къ усиленію производства и въ этомъ имѣетъ свою послѣднюю цѣль„ (403).

Что же въ такомъ случаѣ соціальный конфликтъ? Онъ можетъ состоять только въ несовпаденіи (Inkongruenz) формы и матеріи даннаго общественнаго бытія, противорѣчіи между хозяйствомъ и правомъ. Масштабъ, по которому возможно опредѣлить наличность конфликта, составляетъ *цѣль права*, которая уже извѣстна. Внутренній соціальный конфликтъ имѣется тогда, когда соціальные феномены, возникшіе въ данномъ человѣческомъ общежитіи, противорѣчатъ послѣдней цѣли соотвѣтствующаго имъ права (411). На этомъ, за недостаткомъ мѣста, мы и прервемъ изложеніе замѣчаній Штаммлера относительно матеріалистическаго пониманія исторіи, чтобы возвратиться къ нѣкоторымъ изъ нихъ въ концѣ статьи. А теперь вернемся къ его собственной дедукціи и вкратцѣ намѣтимъ основные моменты дальнѣйшаго развитія его мысли.

Два положенія Штаммлеръ считаетъ установленными на основаніи предыдущихъ соображеній. „Во 1-хъ, ясное пониманіе того, что основной закономѣрности соціальной жизни нужно искать въ объединяющей точкѣ зрѣнія, согласно которой опредѣляется *форма* общественнаго бытія людей“ (449). Если самое понятіе соціальности обусловливается признакомъ внѣшняго регулированія, то и „объединяющее пониманіе, которое должно опредѣлить законъ соціальной жизни, заключается въ единствѣ этой регулирующей формы“ (ibid). Такова же, по мнѣнію Штаммлера, и точка зрѣнія матеріалистическаго пониманія исторіи. Во 2-хъ, „закономѣрность соціальной жизни, состоящая въ объединяющей точкѣ зрѣнія для всякой возможной формы ея, можетъ быть найдена только *въ идеѣ цѣлесообразности*“ (450). „Особенная сущность формы общественной жизни людей заключается въ ея свойствѣ *регулированія*. Соціальное регулированіе носитъ въ себѣ неотъемлемую мысль, что оно *должно произвести* (bewirken) извѣстное сожитіе (Zusammenleben) людей; что должно быть *создано* извѣстное соціальное хозяйство, которое не могло бы быть такъ, какъ оно есть, безъ наличности этого соціальнаго регулированія. Итакъ, кто ищетъ вообще закономѣрности соціальной жизни, долженъ установить единство въ *цѣляхъ* формальнаго регулированія. *Принципъ соціальной закономѣрности* есть высшая объединяющая точка зрѣнія, которая приложима (Geltung besitzt)

Фундаментъ этотъ гносеологическій,—ученіе о цѣли, о цѣлесообразной закономѣрности воли. Поэтому и критика должна сосредоточиться на этомъ фундаментѣ, и, силою вещей, держаться области гносеологіи.

Сущность ученія Штаммлера состоитъ въ томъ, что существуетъ два „направленія" сознанія—познаніе и воля и, соотвѣтственно, два единства представленій—причинность и цѣлесообразность. Оба эти единства совмѣщаются однако въ единомъ сознаніи и составляютъ виды пониманія, „Einsicht". *Кантъ* установилъ единство трансцендентальнаго сознанія, какъ неизбѣжное условіе возможности опыта. На немъ основано единство пространства и времени, отсюда—единство предмета, единство закона, единство міровою порядка. Если уничтожить единство сознанія и тожество познающаго *я*, становится невозможенъ никакой опытъ. „Постоянное и пребывающее *я* (чистой апперцепція) составляетъ коррелятъ всѣхъ нашихъ представленій" (Kr. d. reinen Vern., изд. Kehrbach'а, стр. 133) [1]). Это положеніе критики познанія, самое существенное и никѣмъ неоспариваемое, безъ сомнѣнія, признается и кантіанцемъ Штаммлеромъ. Но какъ же обстоитъ дѣло на практикѣ? Что значитъ выраженіе „направленія сознанія"? Вѣдь эти направленія характеризуются исключительностью и непримиримостью. Какъ не разъ повторяетъ Штаммлеръ, каузальность и цѣлесообразность составляютъ двѣ противорѣчащія точки зрѣнія, которыя не могутъ сосуществовать одновременно въ одномъ и томъ же сознаніи. Однако тожество сознанія исключаетъ подобное противорѣчіе,—слѣдовательно, это или два различныхъ сознанія, если обѣ точки зрѣнія равноправны, какъ утверждаетъ Штаммлеръ, или одна точка зрѣнія подчинена другой,—тогда во всей концепціи нѣтъ ничего новаго. Вотъ положенія, которыя я считаю рѣшающими для всей теоріи Штаммлера. *Единство трансцендентальнаго сознанія не выноситъ двухъ непримиримыхъ и въ то же время равноправныхъ точекъ зрѣнія.* Признаніе такой возможности составляетъ πρῶτον ψεῦδος Штаммлера и есть гносеологическій non-sens.

---

[1]) Ср. также: «Wir sind a priori der durchgängigen Identität unseres Selbst in Ansehung aller Vorstellungen, die zu unserem Erkenntniss jemals gehören können bewusst, als einer nothwendigen Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellungen (weil diese in mir doch dadurch etwas vorstellen dass sie mit allem Andern zu einem Bewusstsein gehören, mithin darin wenigstens müssen verknüpft werden können). Dieses Prinzip steht a priori fest und kann das transcendentale Prinzip der Einheit alles Mannigfaltigen unserer Vorstellungen (mithin auch in der Anschauung) heissen (Kritik der reinen Vernunft, стр. 127—8).

Въ этихъ словахъ рѣшена quaestio juris теоріи Штаммлера; то-изслѣдуемъ quaestio facti, подробности его аргументаціи.

Безспорно, въ числѣ другихъ представленій мы имѣемъ и пред-ленie объ объектѣ нашего дѣйствія; оно сопровождается харак-имъ представленіемъ о *выборѣ* и чувствомъ свободы отъ кау-ной зависимости. Но одного факта наличности извѣстнаго пред-ленія еще мало, чтобы придать послѣднему гносеологическое ніе. Область душевной жизни богата переживаніями всякаго (обширная сфера эмоцій) и соотвѣтствующими имъ представле-. Но для того, чтобы представленіе возвести на степень *условія нанія*, придать ему, слѣдовательно, значеніе не только субъек-аго переживанія, необходимо требуется признакъ *объектив-ти*. Объективность есть обязательность для всякаго человѣче-) сознанія,—свойство, очевидно, вполнѣ соціальнаго происхо-ія. Можетъ ли быть приписано представленію о предметѣ нашего ствія и о выборѣ свойство объективности? Мы согласились, что представленія есть въ нашемъ сознаніи въ каждый данный мо-ь. Но можемъ ли мы свои *прошлые* поступки представлять точно такимъ же образомъ? Не насилуя своего сознанія, мы мы отвѣтить на этотъ вопросъ отрицательно. Нашу прошлую ь мы можемъ представить себѣ только какъ рядъ причинъ и ствій, съ роковой, неуклонной необходимостью слѣдующихъ одна другой. Мы можемъ сокрушаться, сожалѣть о сдѣланныхъ ошиб-(ибо всѣ эти поступки, по мѣткому замѣчанію Шопенгауэра, все же *наши* поступки,—сознаніе, на которомъ и основывается тво нравственной отвѣтственности, муки угрызеній совѣсти и), но это ничего не измѣняетъ въ ихъ каузальной обусловлен-. Сознаніе свободы выбора, представленіе о предметѣ, какъ ктѣ нашего дѣйствія, существуетъ только для настоящаго, каж-моментъ, каждую секунду безвозвратно отходящаго въ пропасть юдшаго. Я пишу эти строки съ цѣлью *воздѣйствія* на обще-ное мнѣніе; у меня есть представленіе, что я могъ бы не писать Но онѣ написаны, и у меня остается лишь возможность пони-, *почему* я написалъ ихъ, представленіе же о свободѣ выбора ало. Все это имѣетъ силу для прошлыхъ поступковъ людей. Но живой человѣкъ хранитъ субъективное чувство связи съ своими лыми поступками, то какое же значеніе имѣетъ категорія цѣли мертвыхъ людей? Вѣдь рѣчь идетъ не о настоящемъ, которое лишь краткій, преходящій моментъ человѣческой жизни, рѣчь

идетъ объ *исторіи*, о событіяхъ, лежащихъ предъ нами въ своемъ законченномъ цѣломъ.

Къ этимъ событіямъ умъ человѣческій не можетъ подойти иначе, какъ съ категоріей причинности.

Но можемъ ли подойти другъ къ другу съ категоріей цѣлесообразности даже мы, живые люди? Примѣняемъ ли мы къ поступкамъ другихъ людей какую-либо иную категорію, кромѣ причинности? (Еще разъ напоминаю: *этическая* оцѣнка есть вещь совсѣмъ особая; здѣсь, въ вопросахъ гносеологіи, о ней не можетъ быть и рѣчи). Успокоивается ли нашъ умъ до тѣхъ поръ, пока не найдетъ причины непонятнаго сначала поступка своего ближняго? Развѣ наши представленія о людяхъ добрыхъ и злыхъ не основаны на представленіи о строгой причинной связи между ними и ихъ поступками, и развѣ не въ этомъ коренятся наши симпатіи и антипатіи? Нужды нѣтъ, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ особымъ видомъ причинности—психологической, для насъ важно установить, что это—*причинность*: ея понятіе едино. Категорія причинности насквозь проникаетъ всѣ наши представленія о другихъ людяхъ и всѣ наши отношенія къ нимъ. Мало того. Для человѣка, привыкшаго внимательно относиться къ своей внутренней жизни и анализировать свои душевныя состоянія, нѣтъ болѣе тревожнаго состоянія, какъ то, въ причинахъ котораго онъ не можетъ отдать себѣ отчета. Даже въ собственной внутренней жизни человѣкъ стремится стряхнуть съ себя чувство свободы отъ каузальной зависимости и освободиться отъ соотвѣтствующаго ей представленія о выборѣ: онъ стремится расположить свою внутреннюю жизнь какъ рядъ мотивовъ и дѣйствій [1]), и чувствуетъ себя спокойно, лишь когда знаетъ, *какъ* онъ поступитъ въ данномъ случаѣ, безъ колебаній, т.-е. *безъ выбора*.

Сведемъ итоги. Мы поставили вопросъ, можетъ ли представленіе о предметѣ нашего дѣйствія и о выборѣ быть признано объективнымъ. Оказалось, что оно приложимо только къ настоящей жизни самого субъекта; но и здѣсь его стремится вытѣснить мотивація. Оно совсѣмъ не приложимо къ прошлымъ поступкамъ самого субъекта, къ прошлымъ и настоящимъ поступкамъ другихъ людей, ко всѣмъ поступкамъ людей неживыхъ, т.-е. ко всей человѣческой исторіи. А если извѣстное представленіе свойственно только отдѣльному сознанію и совсѣмъ не раздѣляется сознаніемъ другихъ людей, это и значитъ, что представленіе это *субъективно* и никакого объективнаго зна-

[1]) А ужъ извѣстно, что «Motivation ist Causalität des Willens» (Шопенгауэръ).

ченія не имѣетъ. Оно не только не имѣетъ гносеологическаго значенія, но, вмѣстѣ со всѣми другими субъективными переживаніями, какъ-то: чувства боли, страха, радости, любви и т. под., можетъ составить предметъ особой науки,—не гносеологіи, а психологіи. Объ этомъ прекрасно говоритъ *П. Наторпъ:* „объективной наукѣ нѣтъ совершенно дѣла до стремленій и дѣятельности (Streben und Thätigkeit), она знаетъ только событія (Geschehen) и зависимость событій, абстрактныя соотношенія законовъ. Стремленія и дѣятельность суть вполнѣ „субъективныя", слѣдовательно, психологическія понятія; кто переноситъ ихъ въ объективную науку, превращаетъ ее въ миѳологію [1]). Сама по себѣ, такая миѳологія можетъ имѣть истинныя и серьезныя научныя основанія; настолько она представляетъ интересъ для психологіи и находитъ въ ней свое оправданіе". (*Paul Natorp*. Einleitung in die Psychologie nach der kritischen Methode. Freiburg in B. 1888, стр. 28).

Ссылка на незаконченность опыта, въ доказательство возможности установленія новой объединяющей точки зрѣнія, новаго условія познанія, есть весьма неудачный аргументъ. Незаконченность, даже безконечность опыта доказывается именно на основаніи установленныхъ уже условій познанія и, въ частности, закона причинности. Если рядъ причинъ, по самому своему понятію, безконеченъ и въ ту, и въ другую сторону, и въ сторону начала, и въ сторону конца, то, очевидно, и опытъ никогда не можетъ закончиться; прогресъ науки состоитъ въ болѣе широкомъ проникновеніи въ связь вещей, въ болѣе стройномъ и простомъ систематизированіи научныхъ понятій, какъ того требуетъ „архитектоническій" характеръ нашего разума, въ стремленіи приблизиться къ его неосуществимому „идеалу". Но всѣ эти положенія доказываются именно свойствами тѣхъ условій, подъ которыми стоитъ возможность всякаго познанія. И изъ того, что *при наличныхъ условіяхъ* познанія опытъ никогда не можетъ закончиться, никоимъ образомъ нельзя сдѣлать заключенія о возможности новыхъ условій познаній, какъ нельзя изъ факта ограниченности поля нашего зрѣнія сдѣлать выводъ, что можно видѣть и помимо глазъ [2]).

[1]) Читатель видитъ, какъ сурово относится нѣмецкій ученый къ научнымъ пріемамъ, извѣстнымъ въ нашемъ отечествѣ подъ именемъ «субъективнаго метода».

[2]) Весьма странный аргументъ употребляетъ Штаммлеръ, когда говоритъ, что пока будущее дѣйствіе не наступило, не сдѣлалось явленіемъ, его нельзя и называть подъ условіями познанія явленій. Въ этихъ словахъ отрицается возможность всякаго мышленія, которое имѣетъ дѣло не съ явленіями, а съ понятіями. «Denken ist durch Begriffe erkennen» (Кантъ); отрицается возможность всякаго научнаго предсказанія, что противорѣ-

Такимъ образомъ, хотя, несомнѣнно, и справедливо все, что Штаммлеръ говоритъ о причинности, но возможности новаго условія познанія онъ этимъ не доказываетъ.

Какъ слѣдуетъ представлять себѣ объектъ закономѣрности воли въ его отношеніи къ опыту? По этому вопросу Штаммлеръ теряется въ неисходныхъ противорѣчіяхъ, вытекающихъ изъ самаго существа дѣла [1]). Онъ говоритъ, что представленіе о цѣли и возможности выбора находится въ границахъ опыта; въ то же время ему не отвѣчаетъ явленіе, существующее во времени и пространствѣ, „явленіе чувственнаго міра". Но весь опытъ, безъ остатка, состоитъ изъ явленій, конституирующихся пространствомъ и временемъ; то, что внѣ времени и пространства, стоитъ внѣ опыта. Таково, по крайней мѣрѣ, философское понятіе опыта, и новаго понятія Штаммлеръ не даетъ. Онъ сбивается, такимъ образомъ, съ вѣрнаго пути критики познанія Канта; объектъ закономѣрности воли, вопреки его увѣреніямъ, есть сверхопытное, сверхчувственное, sensu stricto (et malo!) *метафизическое* понятіе.

Не лучше обстоитъ дѣло и съ параллелью, которую проводитъ нашъ авторъ между закономѣрностью познанія и воли. Онъ построяетъ понятіе закономѣрности воли по образу и подобію каузальной закономѣрности, и эту параллель проводитъ до мельчайшихъ подробностей. Конструкція эта дѣлаетъ, безъ сомнѣнія, честь его научной фантазіи, но ея значеніе всецѣло зависитъ отъ рѣшенія принципіальнаго вопроса о возможности особаго закона цѣлесообразности. Являются и нѣкоторыя частныя затрудненія. Такъ, наприм., параллель между истиной и заблужденіемъ, съ одной стороны, и законной и незаконной цѣлью, съ другой, между ошибочнымъ и вѣрнымъ пониманіемъ законовъ природы и соблюденіемъ и несоблюденіемъ закона цѣлей, говоритъ не въ пользу послѣдняго. Въ самомъ дѣлѣ, въ первомъ случаѣ остается объективный критерій—та объективная связь вещей, относительно которой устанавливается закономѣрность, и съ этимъ критеріемъ можно аппелировать къ сознанію другихъ людей и такимъ образомъ достигнуть *объективнаго* сужденія; между тѣмъ при поставленіи цѣли все ограничивается внутреннимъ міромъ ставящаго цѣли субъекта. Законъ общей цѣли, не выполненный здѣсь, не выполняется нигдѣ, и самый законъ, поэтому,

---

читъ очевидности. Штаммлеръ противорѣчитъ себѣ, говоря нѣсколькими строками ниже о двухъ возможностяхъ представлять себѣ будущее событіе.

[1]) Чтобы снять съ себя всякую отвѣтственность, мы старались изложить эту часть теоріи Штаммлера его собственными словами (см. выше).

превращается въ пустую абстракцію, *мнимую* величину. Эта особенность закона цѣлесообразности была уже отмѣчена въ цитированной рецензіи *Зиммелемъ*.

Мы не будемъ подвергать дальнѣйшему разбору эту параллель, считая принципіальное обсужденіе рѣшающимъ. Но прежде, чѣмъ совсѣмъ оставить законъ цѣли, сдѣлаемъ еще два замѣчанія. Если даже допустить вмѣстѣ со Штаммлеромъ возможность двухъ направленій сознанія и, соотвѣтственно, двухъ способовъ пониманія своихъ дѣйствій, то все же ничѣмъ не можетъ быть доказана предпочтительность одного способа пониманія предъ другимъ. Вѣдь самъ онъ говоритъ, что каузальное пониманіе есть *одна изъ двухъ* возможностей. Что же можетъ заставить меня совсѣмъ не пользоваться одною изъ этихъ возможностей или мѣшаетъ по произволу чередовать ихъ обѣ? Это—первое.

Второе замѣчаніе касается истиннаго характера закона цѣлесообразности. Что, въ самомъ дѣлѣ, представляетъ это ученіе по существу? *Этику* ni plus, ni moins. Само собою разумѣется, этику нельзя ставить рядомъ съ гносеологіей. Поскольку дѣло касается *фундамента* ея (употребляю терминологію Шопенгауэра), онъ составляетъ часть психологіи (личной и коллективной). Нормативная же ея часть, или *принципъ*, должна цѣликомъ основываться на этомъ фундаментѣ, поскольку этика является *формальной* только, какъ ученіе Канта христіанской морали, и на окружающей *соціальной* обстановкѣ, поскольку въ нее можетъ быть вложено опредѣленное *конкретное* содержаніе. Другими словами, здѣсь, дѣйствительно, должно имѣть силу различіе между генетической и систематической точкой зрѣнія, какъ это мѣтко замѣчено Штаммлеромъ [1]). Но и то, и другое обоснованіе этики совершается человѣческимъ разумомъ именно посредствомъ познавательнаго его „имущества“, такъ же точно, какъ и познаніе внѣшняго міра, т. е. путемъ мышленія по принципу тожества,—ergo, закона достаточнаго основанія. Замѣтимъ кстати, что и вся аргументація Штаммлера, вплоть до закона цѣлесообразности, построена по тѣмъ же принципамъ.

Здѣсь мы разстанемся съ „доброю волей“, чтобы возвратиться въ область соціальной науки. Мостомъ отъ этики къ соціологіи служитъ у Штаммлера ученіе о телеологіи въ правѣ, каковое онъ усматриваетъ

---

[1]) Отношеніе между фундаментомъ и принципомъ морали, психологической и нормативною частью этики напоминаетъ отношеніе между теоріей познанія и нормативной наукой *логикой*. Это отношеніе Вундтъ опредѣляетъ такъ: «die Logik bedarf der Erkenntnisstheorie zu ihrer Begründung» (Logik, I, 2).

даже и въ матеріалистическомъ пониманіи исторіи. Намъ нужно показать, что телеологическое пониманіе права не можетъ быть выведено изъ матеріалистическаго пониманія исторіи, и что связь между правомъ и хозяйствомъ должна мыслиться не по категоріи цѣлесообразности, а по категоріи причинности.

Штаммлеръ не правъ, когда говоритъ, что соціальный конфликтъ съ точки зрѣнія марксизма есть противорѣчіе между устарѣлымъ правомъ и новымъ хозяйствомъ. Противорѣчіе лежитъ глубже, въ самомъ хозяйствѣ. Противорѣчивые элементы составляютъ самую сущность современнаго хозяйства. То, что стимулируетъ производство,—частная собственность, свободная конкуренція, то съ другой стороны его и задерживаетъ (перепроизводство, кризисы). Однако самый фактъ существованія частной собственности доказываетъ, что положительныя стороны ея дѣйствія (въ смыслѣ развитія производительныхъ силъ) еще перевѣшиваютъ отрицательныя. Каждый можетъ убѣдиться въ этомъ, хоть мелькомъ взглянувъ на чудовищный ростъ народнаго богатства въ капиталистическихъ странахъ въ теченіе XIX вѣка. И въ то же время, съ самаго начала вѣка, стали появляться зловѣщіе симптомы отрицательнаго дѣйствія капиталистической формы производства—кризисы. Въ передовыхъ странахъ капитализма ростъ народнаго богатства относительно сталъ медленнѣе (Англія); когда онъ совсѣмъ—или почти совсѣмъ—остановится, тогда только можно сказать, что право устарѣло вполнѣ и задерживаетъ развитіе хозяйства, и тогда оно падетъ само собою. Словомъ, „ни одна общественная формація не погибаетъ раньше, чѣмъ разовьются производительныя силы, для которыхъ она даетъ достаточно простора, и новыя, высшія, производственныя отношенія никогда не появляются на свѣтъ раньше, чѣмъ созрѣютъ матеріальныя условія ихъ существованія въ лонѣ стараго общества“ (*Марксъ* „Кр. нѣк. полож. пол. эк.“, пред. XI). Такимъ образомъ, противорѣчіе въ современномъ хозяйствѣ неустранимо и не можетъ быть устранено до тѣхъ поръ, пока самое хозяйство не разовьется до такой степени, что отрицательная сторона теперешняго экономическаго строя не станетъ перевѣшивать положительной; тогда современный порядокъ превратится въ *свое* отрицаніе. Слѣдовательно, измѣненія права здѣсь идутъ въ причинной послѣдовательности за измѣненіями хозяйства. Зависимость права отъ хозяйства должна мыслиться по категоріи причинности: измѣненія въ хозяйствѣ сопровождаются измѣненіями въ правѣ.

Причинную зависимость между правомъ и хозяйствомъ нужно

представлять себѣ по аналогіи съ отношеніемъ между существованіемъ вида и полезныхъ ему органовъ. Право появилось потому, что безъ него не могло бы существовать соціальное хозяйство, слѣдовательно, невозможно было бы общественное существованіе человѣка, а слѣдовательно и вообще существованіе или выживаніе вида *homo sapiens*. Известному состоянію хозяйства можетъ соотвѣтствовать только извѣстное право. Это такое же функціональное приспособленіе, какъ и при естественномъ отборѣ. Современное естествознаніе въ ученіи Дарвина сорвало миражи телеологіи, въ которые облечено было ранѣе ученіе о происхожденіи видовъ, и разъяснило послѣднее по принципу каузальности, по принципамъ міровой механики [1]). Матеріалистическое пониманіе исторіи продолжило это дѣло Дарвина (если не хронологически, то логически), распространивъ принципъ каузальнаго истолкованія и на человѣческую исторію, и на соотношеніе права съ хозяйствомъ. Уклониться отъ этого истолкованія можно лишь въ томъ случаѣ, если видѣть и въ дарвинизмѣ телеологическій принципъ [2]).

Итакъ, мы отказываемся мыслить соотношеніе между хозяйствомъ и правомъ по принципу цѣли,—оно вполнѣ укладывается въ категорію причинности. Этимъ мы устраняемъ мостъ, который перекидываетъ Штаммлеръ отъ ученія о закономѣрности воли къ ученію соціальнаго идеализма. Объ этой первой посылкѣ ученія достаточно говорено выше, и на ней не нужно здѣсь останавливаться. Очевидно, что, если не состоятельны обѣ посылки, то не состоятеленъ и выводъ. Кромѣ того, такъ же, какъ въ ученіи о закономѣрности воли, и въ ученіи соціальнаго идеализма мы не можемъ понять обязательности одного телеологическаго разсмотрѣнія; рядомъ съ нимъ можетъ существовать и причинное. Поэтому, съ точки зрѣнія Штаммлера, можно одновременно придерживаться соціальнаго матеріализма и идеализма. Zwei Seelen wohnen—ach! in meiner Brust!

Наше отношеніе къ теоріи Штаммлера выяснено достаточно. Исходя изъ положенія, что единство трансцендентальнаго сознанія есть основное условіе возможности всякаго опыта, что съ признаніемъ возможности „двухъ направленій“ сознанія въ *пониманіи*

---

[1]) См. Объ этомъ проф. *Тимирязевъ*: «Значеніе переворота, произведеннаго въ современномъ естествознаніи Дарвиномъ», вступительная статья къ новому изданію сочиненія Дарвина (*О. Н. Поповой*).

[2]) *Вундтъ* учитъ объ «объективной цѣли» (objectiver Zweck) и находитъ, что этотъ принципъ положенъ въ основу дарвинизма. Само по себѣ понятіе «объективная цѣль» есть *contradictio in adjecto*, ибо понятіе цѣли соотносительно понятію *субъекта*, ставящаго цѣли (Logik, I, 580 fgg. II, 439—449). Превосходныя разсужденія по этому вопросу см. у Риля: op. cit., II, 2. Kap. V. V (разборъ ученія Канта).

соціальныхъ явленій кореннымъ образомъ нарушается это единство, надо признать, что существованіе *двухъ* объединяющихъ точекъ зрѣнія — закономѣрности понятія и воли, является гносеологически невозможнымъ. А если мы признаетъ единство сознанія, тѣмъ самымъ будетъ доказано единство космоса, универсальное значеніе закона причинности, единство закономѣрности соціальныхъ явленій и явленій внѣшняго міра, словомъ, мы признаемъ въ полной силѣ презумпцію, оспорить которую намѣревался Штаммлеръ, и при сохраненіи которой, по его собственному признанію, возможно и обязательно только *матеріалистическое* пониманіе исторіи [1]).

IV.

Изъ многихъ критическихъ замѣчаній второстепеннаго значенія, которыя дѣлаетъ Штаммлеръ, по адресу соціальнаго матеріализма, я остановлюсь лишь на одномъ, не по существенности его, а потому, что варіаціи на эту тему составляютъ весьма распространенное явленіе и въ нашей литературѣ. „Характерную ошибку матеріалистическаго пониманія исторіи и его практическаго примѣненія,— говоритъ Штаммлеръ,—составляетъ то, что оно уклоняется отъ неумолимой альтернативы—остановиться исключительно или на каузально понимающемъ *познаніи* или на ставящей цѣли *волѣ*, постулируя естественно-необходимый ходъ соціальнаго развитія, но считая при этомъ возможнымъ его поощрять, содѣйствовать, уменьшать его бѣдствія. Это — жестокое quid pro quo! Кто *познаетъ* (erkennt), что *опредѣленный* результатъ наступитъ съ *неизбѣжной* естественною необходимостью, тотъ уже не можетъ содѣйствовать наступленію *этого* результата. Въ представленіи содѣйствія и поощренія лежитъ мысль, что такъ, какъ оно можетъ произойти при вмѣшательствѣ, событіе *не* познано, какъ естественно-необходимое. Отъ этого противорѣчія нельзя уклониться: разъ научно познано, что извѣстное событіе необходимо произойдетъ совершенно опредѣленнымъ способомъ, безсмысленно еще желать содѣйствовать *именно*

---

[1]) Тѣмъ не менѣе для всякаго очевидно, насколько телеологическое ученіе Штаммлера выше всѣхъ *некритическихъ* «субъективныхъ» построеній нашей и иностранной литературы. Во всякомъ случаѣ, въ настоящее время возможна одна только субъективная соціологія—Штаммлера (разумѣется, для того, кто ухитрится соединить въ себѣ оба единства —закономѣрности воли и познанія). Она относится къ предшествовавшимъ субъективнымъ построеніямъ такъ же, какъ критическая философія Канта къ предшествовавшей ему нѣмецкой догматической философіи.

стому опредѣленному способу его наступленія. Нельзя основать партію, которая хотѣла бы сознательно содѣйствовать точно вычисленному лунному затменію (433). Въ этомъ случаѣ остается только фаталистическое ожиданіе" (435).

Сперва нужно доставить упрекъ по адресу. По смыслу ученія Штаммлера, фаталистическое ожиданіе остается для всякаго, кто разсматриваетъ соціальныя явленія съ точки зрѣнія каузальности. А такъ какъ съ иной точки зрѣнія—цѣлесообразности—пока ихъ разсматриваетъ одинъ Штаммлеръ (и его вѣроятные послѣдователи), то упрекъ приложимъ въ равной степени и къ эклектикамъ, и къ субъективнымъ соціологамъ, и къ марксистамъ (хотя въ нашей литературѣ фатализмъ почему-то сдѣланъ привилегіей одного марксизма), и—добавимъ отъ себя—къ самому Штаммлеру, поскольку онъ является субъектомъ Erkenntniss и въ этомъ качествѣ находится въ разладѣ съ „свободнымъ" субъектомъ des Willens. Это старый упрекъ сторонникамъ ученія о несвободѣ человѣческой воли и детерминированности человѣческихъ дѣйствій.

Вопросъ этотъ обсуждался такъ часто, что здѣсь довольно немногихъ замѣчаній. Безспорно, „все, что происходитъ, отъ великаго до малаго, совершается съ равною необходимостью. Ничто не можетъ совершиться иначе, нежели фактически совершается. Прошлыя и настоящія дѣйствія детерминированы, будущія предетерминированы" (Riehl, I. c., стр. 241). Но что значитъ эта необходимость, этотъ законъ человѣческихъ дѣйствій, „geprägte Form, die lebend sich entwickelt"? Это мы сами, наши мысли, чувства, стремленія, страсти,—словомъ, вся наша *субъективная* жизнь. Умъ человѣческій, въ абстракціи отъ самого живого и чувствующаго человѣка, познаетъ всѣ эти явленія какъ предвѣчно детерминированныя. Но налагаетъ ли эта закономѣрность ихъ какое-либо ограниченіе на *свободу* человѣческихъ дѣйствій въ смыслѣ зависимости ихъ отъ чего-либо помимо собственной человѣческой природы? Въ этомъ отношеніи не можетъ быть болѣе неудачнаго примѣра, какъ сопоставленіе закономѣрности человѣческихъ дѣйствій съ закономѣрностью затменій луны. Законъ затменія луны есть нѣчто внѣшнее, чуждое, постороннее, къ чему человѣческое сознаніе должно относиться какъ къ *объекту*; между тѣмъ наше собственное *я* есть *субъектъ*, который въ своемъ непосредственномъ сознаніи полагаетъ себя какъ первопричину, активно вмѣшивающуюся во внѣшній міръ. И человѣкъ правъ въ этомъ сознаніи, поскольку онъ является дѣйствительно

самостоятельной, самобытной причиной въ ряду причинъ внѣшняго міра.

Представленіе о закономѣрности человѣческихъ дѣйствій заимствовано первоначально изъ закономѣрности явленій внѣшняго міра и лишь отсюда это понятіе было распространено и на „самопроизвольныя“ человѣческія дѣйствія. Но по сіе время представленіе объ этой закономѣрности носитъ слѣды своего историческаго происхожденія, какъ о чемъ-то внѣшнемъ, стѣсняющемъ нашу свободу. На самомъ дѣлѣ, только представленіе о закономѣрности человѣческихъ дѣйствій и дѣлаетъ возможнымъ дѣйствительно свободную, т. е. разумную, цѣлесообразную дѣятельность и исключаетъ индифферентизмъ, эту мать хаоса и мрака, по выраженію Канта. Законъ развитія общества говоритъ не то, что выйдетъ *безъ* нашихъ дѣйствій, а *изъ* нашихъ дѣйствій. И всякій разумный человѣкъ согласится, что можно энергично дѣйствовать скорѣе въ томъ случаѣ, когда *знаешь*, что дѣло увѣнчается успѣхомъ, чѣмъ тогда, когда дѣйствуешь наудачу. Все это трюизмы, и больше на нихъ останавливаться не стоитъ.

Обращаясь къ представленію матеріалистическаго пониманія исторіи о возможности цѣлесообразнаго вмѣшательства въ „естественный“ ходъ событій, мы, оставаясь на той же точкѣ зрѣнія, должны поставить такой вопросъ: *охватываетъ ли* законъ развитія человѣческаго общества это вмѣшательство, или же оно является какъ deus ex machina тревожитъ естественный порядокъ вещей? Можетъ-быть, у отдѣльныхъ представителей соціальнаго матеріализма и встрѣчаются нѣкоторыя неточности выраженія, способныя подать поводъ къ недоразумѣніямъ. Но существенныя черты этого ученія таковы. Въ мірѣ и въ человѣческой жизни царитъ необходимость, и эта необходимость, выражаясь въ мірѣ животномъ въ борьбѣ за существованіе, въ жизни человѣческихъ обществъ находитъ свое выраженіе въ зависимости всего общественнаго бытія отъ соціальнаго хозяйства. Эта зависимость познается sub specie aeternitatis, по выраженію Спинозы; она имѣетъ силу на всѣ времена существованія человѣческаго общества. Но различнымъ эпохамъ развитія общества свойственъ особый законъ этой зависимости: если въ извѣстныя эпохи законы экономическаго развитія дѣйствовали, непонимаемые человѣкомъ, и потому направляли его поступки вопреки его вѣдому и волѣ, то на извѣстной ступени развитія та же самая экономическая эволюція приводитъ къ тому, что люди начинаютъ понимать характеръ этихъ силъ и разумно приспособлять къ нимъ

свои дѣйствія. Ростъ сознательности въ общественныхъ отношеніяхъ людей роковымъ образомъ опредѣленъ развитіемъ общественной экономіи; поэтому онъ есть *законъ* развитія общества, являясь необходимымъ коррелятомъ экономической эволюціи. Коллективная форма производства, органически вырастая изъ настоящаго, какъ sine qua non, предполагаетъ сознательное дѣйствіе людей. Итакъ, вмѣшательство въ естественный ходъ развитія, о которомъ говорятъ марксисты, не есть нарушеніе закона, оно есть его выполненіе. Формула матеріалистическаго пониманія исторіи охватываетъ это вмѣшательство.

Но матеріалистическое пониманіе исторіи сулитъ успѣхъ лишь тѣмъ сознательнымъ дѣйствіямъ человѣка, которыя согласуются съ закономъ развитія даннаго общества. Слѣдовательно, непосредственный практическій выводъ, который можетъ быть изъ него сдѣланъ, это—обязательность изученія соціальной структуры, соціальнаго развитія даннаго общества. Оно толкаетъ, слѣдовательно, не къ пассивному преклоненію предъ неотвратимымъ и неумолимымъ ходомъ вещей, а къ его разумному *пониманію*. При свѣтѣ этого пониманія человѣкъ можетъ цѣлесообразно и разумно направлять свои дѣйствія и не растрачивать силъ въ безумной борьбѣ съ исторіей, пытаясь повернуть ее въ другую сторону, ибо

fata volentem ducunt, nolentem trahunt.

---

2) Законъ причинности и свобода человѣческихъ дѣйствій[1]).

(По поводу статьи П. Б. Струве: «Свобода и историческая необходимость». Вопросы философіи и психологіи, январь—февраль 1897 года. Перепечатана также въ сборникѣ „на разныя темы").

Des Menschen Thaten und Gedanken, wisst!
Sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen.
Die inn're Welt, sein Mikrokosmus, ist
Der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen.
Sie sind nothwendig, wie des Baumes Frucht.
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln,
Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht,
So weiss ich auch sein Wollen und sein Handeln.

Schiller. Wallenstein's Tod. 2-er Aufz., 3-te Scene.

Человѣческій разумъ познаетъ все сущее подъ формальнымъ условіемъ закона причинности. Та же форма познанія приложима и къ событіямъ человѣческой жизни, мыслямъ, желаніямъ и поступкамъ людей. Познаніе причинной связи, управляющей человѣческой жизнью, дѣлаетъ возможнымъ предсказаніе будущихъ ея событій, такъ же точно, какъ возможно это относительно явленій внѣшняго міра. „Можно представить себѣ,—говоритъ Кантъ,—что, если бы для насъ возможно было проникнуть въ образъ мыслей человѣка, насколько онъ проявляется какъ во внутренней жизни, такъ и во внѣшнихъ дѣйствіяхъ, въ такой степени, чтобы было извѣстно каждое, даже малѣйшее побужденіе его, а также и всѣ дѣйствующія на него внѣшнія причины, то можно вычислить поведеніе этого человѣка въ будущемъ съ такой же точностью, какъ лунное и солнечное затменіе" (Kritik der praktischen Uernunft. Изд. Розенкранца. Лейпцигъ. 1838. Стр. 230). Хотя съ такой исчерпывающей полнотой инди-

---

[1]) Напечатана въ *Новомъ Словѣ*, 1897 годъ, апрѣль.

видуальная жизнь каждаго человѣка и не можетъ быть изучена (такъ же, впрочемъ, какъ не можетъ быть изучена вся индивидуальная обстановка и каждаго физическаго факта) [1]), тѣмъ не менѣе, даже и при настоящемъ, далеко еще не блестящемъ, состояніи общественной науки уже возможны нѣкоторыя *общія* предсказанія будущихъ поступковъ людей. Примѣромъ можетъ служить прогнозъ творца матеріалистической философіи исторіи относительно будущаго развитія капиталистическаго строя. Болѣе скромнымъ, но зато ежедневно осуществляющимся примѣромъ являются закономѣрности общественной жизни, наблюдаемыя статистикой. Общій и суммарный характеръ нашихъ знаній о закономѣрности человѣческой жизни не колеблетъ однако нашего убѣжденія въ закономѣрной причинной связи и всѣхъ индивидуальныхъ событій; такъ, глядя на прибой волнъ моря, мы не сомнѣваемся, что каждая отдѣльная волна бьетъ въ берегъ по законамъ механики, хотя и не можемъ опредѣлить закономѣрность каждаго удара.

Представленіе о строгой закономѣрности человѣческихъ дѣйствій, въ новое время съ наибольшей силой провозглашенное Спинозой [2]) и критически установленное Кантомъ, приходитъ въ противорѣчіе съ тѣмъ непосредственнымъ чувствомъ свободы, которое живетъ въ душѣ человѣка. Это противорѣчіе, съ моей точки зрѣнія, кажущееся и фиктивное, служитъ психологическимъ источникомъ соотвѣтствующихъ теоретическихъ построеній, общей и объединяющей чертой

---

[1]) Такой *индивидуализаціи* изученія препятствуетъ самое устройство нашего познавательнаго аппарата; познаніе совершается чрезъ посредство понятій, т.-е. путемъ *упрощенія* предмета, отбрасыванія его индивидуальныхъ, случайныхъ свойствъ. Чрезъ это лишь и становится возможнымъ познаніе вообще. «Die Welt dadurch zu erkennen, dass man alle Einzelgestaltungen, so wie sie sind, einzeln vorstellt, ist eine für den endlichen Menschengeist prinzipiell unlösbare Aufgabe. Jeder Versuch in dieser Richtung wäre geradezu widersinnig, denn wie gross wir auch die Anzahl der Einzelgestaltungen annehmen mögen, die mit unseren Vorstellungen abzubilden uns gelingen könnte es stände immer eine prinzipiell unübersehbare, also unendliche Mannigfaltigkeit von unerkannten Dingen und Vorgängen gegenüber, und es dürfte unter dieser Voraussetzung niemals von einem Fortschritt in der Erkenntniss der Welt gesprochen werden. Wer also unter Erkenntniss der Welt ein wirkliches Abbild der Welt versteht, der muss auf eine Wissenschaft, die sich der Erkenntniss des Weltganzen auch nur annähert, von vorneherein verzichten» (*Rickert.* Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. Erste Hälfte. 1896. Стр. 34).

[2]) «Я буду разсматривать,—говоритъ Спиноза,—человѣческія дѣйствія и желанія, какъ будто бы дѣло шло о линіяхъ, плоскостяхъ и тѣлахъ» (цит. по нѣм. перев. Штерна: Die Ethik, p. 151). Въ этомъ объективизмѣ Спинозы, признаніи строгой закономѣрности человѣческихъ дѣйствій, открывается, внутреннее духовное сродство (конгеніальность) спинозизма съ марксизмомъ. Приведенныя слова Спинозы могли бы послужить девизомъ марксова объективизма.

которыхъ является стремленіе какъ-нибудь и во что бы то ни стало отстоять эту свободу человѣческихъ дѣйствій и тѣмъ спастись отъ неумолимаго закона причинности. Грандіозный примѣръ этого—если такъ можно выразиться—бѣгства отъ закона причинности представляетъ намъ философская система Канта, который, утвердивъ, какъ никто, господство закона причинности въ „Критикѣ чистаго разума", самъ уничтожаетъ (или старается уничтожить) это господство въ „Метафизикѣ нравовъ" и „Критикѣ практическаго разума", объявляя, въ концѣ концовъ, *примать* практическаго разума надъ теоретическимъ. Тѣмъ же путемъ идетъ Шопенгауеръ, помѣщая свободу отъ причинной связи въ область „воли" и интеллигибельнаго характера, понятіе, которое онъ заимствуетъ у Канта, объявляя противоположеніе эмпирическаго и интеллигибельнаго характера у Канта величайшимъ торжествомъ человѣческаго разума [1]). Аналогію съ Кантовой системой представляетъ новѣйшая попытка Штаммлера отстоять хотя и плохонькую свободу на ряду съ закономъ причинности. Рядомъ съ этими попытками, ведущимися на критической почвѣ, выступаетъ цѣлый рядъ попытокъ некритическихъ: я разумѣю, такъ называемую, субъективную соціологію разныхъ національностей—русскую, французскую, американскую. Общей чертой всѣхъ этихъ построеній является признаніе личности и ея идеаловъ какъ бы за самостоятельный и первообразный факторъ, изъ себя производящій исторію, а не являющійся ея неизбѣжнымъ результатомъ.

---

[1]) Мысль Канта о приматѣ практическаго разума надъ теоретическимъ, невѣрная въ философскомъ смыслѣ, имѣетъ тѣмъ не менѣе глубокое психологическое значеніе. Съ точки зрѣнія психологическаго генезиса, усвоеніе той или другой, даже чисто теоретической, доктрины гораздо болѣе зависитъ отъ психологіи человѣка и менѣе отъ его логики, чѣмъ это обыкновенно думаютъ. Для предпочтенія именно данной доктрины всѣмъ другимъ существующимъ ученіямъ огромную роль играетъ извѣстное психическое предрасположеніе—характеръ лица, общественное положеніе, его симпатіи и антипатіи. Въ этомъ смыслѣ матеріалистическое пониманіе исторіи учитъ относительно самого себя, что оно можетъ быть воспринято только рабочимъ сословіемъ, въ силу особенностей его классовой психологіи (что, конечно, нисколько не исключаетъ обсужденія этого ученія чисто логическимъ путемъ: дѣлаемъ это замѣчаніе для тѣхъ, кто усмотритъ въ нашей точкѣ зрѣнія скептицизмъ древнихъ софистовъ). Тѣмъ же объясняется и отмѣченный Марксомъ (въ „Achtzehnte Brumaire") и Бельтовымъ фактъ, что при существованіи классоваго антагонизма извѣстныя теоріи однимъ классомъ усвояются потому, что враждебный классъ держится противоположныхъ мнѣній.—Такое же значеніе имѣетъ ученіе Шопенгауера о приматѣ воли надъ познаніемъ; съ принятіемъ этого ученія (въ его психологическомъ смыслѣ) весьма удобно разрѣшается труднѣйшій вопросъ матеріалистическаго пониманія исторіи: какимъ образомъ высшіе продукты психической дѣятельности—наука и искусство—могутъ зависѣть отъ производственныхъ отношеній. Подробному развитію и обоснованію этого взгляда здѣсь нѣтъ мѣста.

(Въ сущности, ни одна еще субъективная соціологія не высказалась опредѣленно по вопросу о соотношеніи необходимости и свободы хотя всѣ онѣ связываютъ себя съ Кантомъ, слѣдовательно, постулируютъ закономѣрность человѣческихъ дѣйствій. Указанная точка зрѣнія тѣмъ не менѣе составляетъ духовную сущность этихъ ученій сознательно или безсознательно ими принятую).

Матеріалистическое пониманіе исторіи наиболѣе сурово выступило противъ этого культа личности, этого признанія свободы въ области необходимости. Справедливо гордое своей неумолимой объективностью, оно выставило формулу закономѣрнаго развитія человѣческаго общества, по которой это развитіе совершается если не вопреки, то помимо субъективныхъ идеаловъ; стремленія и поступки людей, по этому ученію, при извѣстныхъ условіяхъ даютъ нѣчто или прямо противоположное, или во всякомъ случаѣ иное, чѣмъ ожидали люди, подобно тому какъ въ исторической философіи Льва Толстого (въ Войнѣ и Мирѣ), расчеты каждой отдѣльной личности совсѣмъ не приводятъ къ предназначенной ею цѣли. Даже самое зарожденіе извѣстныхъ идеаловъ, эмоцій, идей, матеріалистическое пониманіе исторіи поставило въ границы закономѣрности, предсказывая, напр., зарожденіе извѣстныхъ идеальныхъ стремленій и соотвѣтствующихъ эмоцій у представителей рабочаго сословія (хотя бы отдѣльные носители этихъ идеаловъ и постулировали ихъ „беззаконную свободу“). Универсальное приложеніе идеи закономѣрности въ области, которая всего дольше боролась съ этой величайшей идеей нашего вѣка (да и теперь еще борется] [1]) есть духовная сущность соціальнаго матеріализма. Вотъ почему я былъ не мало удивленъ, встрѣтивъ новую попытку отстоять свободу именно у сторонника матеріалистическаго пониманія исторіи, Струве. Раздѣляя со мной точку зрѣнія критической философіи, Струве ведетъ свою аргументацію критически, стараясь доказать, что матеріалистическое пониманіе исторіи слишкомъ далеко заходитъ въ распространеніи понятія закономѣрности, и что надлежащая граница упущена и мною.

Считаю нужнымъ напередъ замѣтить, что остроумная критика Струве и его собственная, несомнѣнно оригинальная, конструкція

---

[1]) Кетле и его школа, ощупавъ, такъ сказать, совершенно осязательно закономѣрность человѣческихъ дѣйствій, все-таки стремились уклониться отъ полнаго признанія этой идеи, постулируя свободную волю въ ряду *случайныхъ* причинъ, оказывающихъ пертурбаціонное вліяніе на статистическіе ряды. Эта конструкція, при очевидной своей несостоятельности, показываетъ, однако, насколько крѣпко держится эта излюбленная идея свободы воли.

не заставили меня измѣнить своей точки зрѣнія, выраженной въ статьѣ „О закономѣрности соціальныхъ явленій“ (Вопросы философіи и психологіи, ноябрь—декабрь 1896) (поскольку, впрочемъ, нашъ споръ не основывается на недоразумѣніи: есть довольно существенные пункты, въ которыхъ мы съ Струве на самомъ дѣлѣ не разногласимъ, и я очень сожалѣю, если причиной недоразумѣнія явилась недостаточная ясность и чрезмѣрная сжатость моего изложенія).

Основная антитеза, изъ которой отправляется Струве, такова: „Матеріалистическое... пониманіе исторіи есть грандіозная попытка ввести исторію человѣчества въ систему научнаго опыта, основнымъ формальнымъ понятіемъ котораго является необходимость или закономѣрность въ смыслѣ строгой причинности. Но въ то же время исторія дѣлается людьми, стремящимися къ осуществленію своихъ цѣлей, дѣйствующими во имя своихъ идеаловъ. Ставить цѣли и стремиться къ ихъ осуществленію можно только при сознаніи своей свободы. Съ другой стороны, научное познаніе и пониманіе явленій мыслимо лишь подъ руководствомъ идеи необходимости, прямо противорѣчащей идеѣ свободы“ (120). Мы оставляемъ пока въ стороны понятіе *свободы*, могущее имѣть много значеній и еще ждущее своего разъясненія. Остановимся на первой половинѣ антитезы, на противопоставленіи цѣлей и идеаловъ съ одной стороны необходимости съ другой. Не трудно убѣдиться, что прямой логической противоположности здѣсть нѣтъ. Цѣли и идеалы, являющіеся въ человѣческомъ сознаніи просто *мотивами*, предоставляютъ въ таковомъ качествѣ лишь особый видъ причинности,—психологическую. Видовое понятіе не противоположно родовому; между ними есть различіе, но не противоположность. Такимъ образомъ, эта постановка вопроса невѣрна.

Но это лишь одна сторона дѣла. Другая уже была отмѣчена мною при разборѣ телеологическаго ученія Штаммлера. И Штаммлеръ, и Струве ошибочно представляютъ себѣ исторію какъ будто исчерпывающейся однимъ настоящимъ моментомъ, т. е. какъ разъ такимъ моментомъ, который принадлежитъ не только наукѣ, но и жизни. Постановка цѣлей сопровождается *чувствомъ* свободы только для настоящаго момента. Между тѣмъ матеріалистическое пониманіе исторіи есть, какъ справедливо замѣчаетъ Струве, попытка ввести въ систему научнаго опыта *исторію* человѣчества. Примѣненіе категоріи каузальности къ *исторіи* человѣчества совсѣмъ не встрѣчаетъ тѣхъ—дѣйствительныхъ или мнимыхъ—затрудненій, кото-

рыми сопровождается оно въ примѣненіи къ настоящей жизни. Стало быть, и здѣсь антитеза причинности и идеаловъ и цѣлей, свободы и необходимости, сдѣланная Струве для *исторіи*, не годится. Она должна быть сдѣлана только для настоящаго момента.

Итакъ, точнѣе формулируя возможное содержаніе мысли Штаммлера и Струве, обсужденію подлежитъ слѣдующій вопросъ: какъ примиряется сознаніе необходимости и чувство свободы въ настоящей жизни субъекта и въ его планахъ на будущее, въ постановкѣ цѣлей и идеаловъ? Струве видитъ въ этомъ противорѣчіе не логическое, а гносеологическое, устранить которое нѣтъ возможности, „если разсужденіе ведется строго критическимъ путемъ, т. е. если смыслъ понятій не мѣняется во время хода разсужденія“ (121). Посмотримъ же, какъ пользуется Струве этимъ своеобразнымъ научнымъ пріемомъ, право гражданства котораго онъ виндицируетъ для гносеологіи, а я, къ сожалѣнію, не могу признать ни для одной науки. Но сперва нѣсколько словъ о критикѣ ученія Штаммлера у самого Струве. Онъ рекомендуетъ мнѣ судъ скорый, но не правый и не милостивый, а именно раздѣлаться съ соціальнымъ идеализмомъ чуть не двумя цитатами изъ „Введенія къ метафизикѣ нравовъ“ если ученіе Штаммлера построено въ „духѣ Канта“. Что ученіе Штаммлера построено *въ духѣ* Канта, это совершенно безспорно. Но также безспорно и то, что понятіе *свободы* у Штаммлера значительно отличается отъ понятія свободы у Канта: кантовская свобода относится къ сверхъопытному, умопостигаемому міру, Штаммлеръ пытается— удачно или неудачно—ввести свободу въ міръ опыта. Потому слова Канта о свободѣ прямого уничтожающаго значенія для системы Штаммлера не имѣютъ. И самъ Струве не останавливается на этомъ, подвергая особому анализу объективное долженствованіе. Хотя я стою на той же точкѣ зрѣнія гносеологическаго монизма, что и Струве, однако, не считаю возможнымъ выставить иной формальный критерій объективности, кромѣ общеобязательности („bedeutet die objective Gültigkeit des Erfahrungsurtheils nichts anderes als die nothwendige Allgemeingültigkeit desselben“. Kant. Prolegomena, изд. Шульца, стр. 77—8). Тѣ соображенія относительно *прочности* представленій, которыя приводитъ Струве, касаясь психологическаго генезиса понятія дѣйствительности не могутъ дать формальнаго критерія объективности, потому что это понятіе установляется не индивидуальнымъ, но соціальнымъ сознаніемъ [1]). Не говоритъ еще ничего противъ объектив-

[1]) Я считаю возможнымъ уклониться здѣсь, какъ сдѣлалъ и Струве,

Штаммлера о двухъ направленіяхъ сознанія (въ *мірѣ опыта* — такова точка зрѣнія Штаммлера) въ основной своей мысли безспорно имѣется у Канта. Странно было бы предположить такое противорѣчіе у Канта, и на самомъ дѣлѣ его у Канта нѣтъ. Когда „на полѣ теоріи болѣе найти ничего невозможно“, какъ писалъ въ своей извѣстной эпиграммѣ Шиллеръ, Кантъ удаляется въ область вещи въ себѣ и постулируетъ возможность сверхъопытнаго познанія, безъ помощи тѣхъ познавательныхъ категорій, основнымъ объединяющимъ началомъ которыхъ служитъ единство чистаго сознанія. Можно слѣдовать или не слѣдовать за Кантомъ въ этомъ transcensus'ѣ, но необходимо признать, что двухъ направленій сознанія въ мірѣ опыта Кантъ этимъ не установляетъ. Все это я имѣлъ въ виду, когда основнымъ гносеологическимъ упрекомъ Штаммлеру ставилъ попытку ввести два направленія сознанія въ область опыта. Въ этомъ Штаммлеръ совсѣмъ *не* слѣдуетъ Канту [1]).

Струве установляетъ: „въ трансцендентальномъ сознаніи всегда налицо двѣ непримиримыя идеи: свобода и необходимость, соотвѣтствующія двумъ направленіямъ сознанія: познанію и волѣ“. Утверждая это, Струве становится на точку зрѣнія не Канта, а Штаммлера, и идетъ достаточно далеко за послѣднимъ, хотя не доходитъ до всѣхъ его выводовъ, отрицая объективную закономѣрность воли.

Въ самомъ дѣлѣ, рѣчь у насъ шла только о познаніи или, менѣе точно, о пониманіи. Трансцендентальное сознаніе есть Erkenntnissubjekt, такъ сказать, одна лишь сторона (не направленіе!) всего психологическаго сознанія или человѣческой жизни. Живая жизнь не исчерпывается этой стороной: въ ней есть и чувство, и воля (конечно, этими выраженіями лишь грубо намѣчается область хотѣній и эмоцій). Потому ошибочно представлять себѣ, что вся психическая жизнь можетъ быть сведена къ познанію и выражена въ категоріяхъ познанія. Между тѣмъ именно это хочетъ сдѣлать Струве, когда говоритъ объ „идеяхъ“ необходимости и свободы, соотвѣтствующихъ познанію и волѣ. Свобода, въ томъ смыслѣ, какъ беретъ ее здѣсь Струве, есть познавательная, гносеологическая категорія. *Свободная* причина въ гносеологическомъ смыслѣ есть причина, не имѣющая себѣ предшествующей; безпричинная причина. Въ этомъ смыслѣ у Канта свободною причиной міра является та причина, которая начинаетъ причин-

---

[1]) Нельзя говорить о двухъ *равноправныхъ* направленіяхъ сознанія у Канта и потому, что, какъ я уже отмѣтилъ, они вовсе у него не равноправны: Кантъ постулируетъ приматъ практическаго разума надъ теоретическимъ. И въ этомъ сказался геніальный инстинктъ мыслителя, великаго даже и въ заблужденіяхъ.

ный рядъ изъ себя и сама никакой другой причиной не обусловлена [1]). Такая причина непознаваема она стоитъ внѣ опыта. Понятіе свободной причины, въ этомъ смыслѣ, есть отрицательное понятіе. Однако, если большая часть нашихъ отрицательныхъ понятій, по своему содержанію, крайне неопредѣленна, а по объему крайне обширны: не черный, не бѣлый, не Иванъ, не—я и т. д., то понятіе свободной причины совершенно безсодержательно. Если примѣнить его къ человѣческой волѣ, какъ это обычно и, по моему мнѣнію, совершенно ошибочно примѣнялось, то и здѣсь это понятіе окажется не менѣе безсодержательнымъ, „Unding“ или „nichtiger Begriff“, какъ называетъ его Кантъ [2]). Единственное средство наполнить содержаніемъ это понятіе—приписать свободѣ закономѣрность, что и дѣлаетъ Кантъ. Но это операція совершенно произвольная, на которую логика не уполномочиваетъ. Отрицательно относится къ ней и Струве, вслѣдъ за Шеллингомъ провозглашая „беззаконность“ свободы [3]). Но Струве указываетъ, что эта идея свободы есть фактъ непосредственнаго самосознанія, фактъ внутренняго опыта. Осмѣлюсь утверждать, что такого сознанія идеи свободы въ смыслѣ абсолютной случайности или безпричинности въ нашемъ сознаніи нѣтъ и быть не можетъ. Какъ отлично показалъ Шопенгауеръ [4]), психическая жизнь подчинена закону мотиваціи, т.-е. закону причинности (Causalität von innen gesehen). Это признаетъ и Струве для „механизма цѣлесообразности“, считая свободной, т.-е. безпричинной лишь послѣднюю цѣль. Эта послѣдняя цѣль, по его мнѣнію, является несвободной только съ точки зрѣнія перваго, т.-е. познающаго сознанія, и является свободной съ точки зрѣнія сознанія хотящаго. Я утверждаю, что и эта послѣдняя цѣль является для насъ только подъ формой закона причинности. Возьмемъ простѣйшій случай: я хочу ѣсть. „Механизмъ цѣлесообразности“ приспособляется къ этой послѣдней и, съ точки зрѣнія Струве, свободной цѣли. Но именно эта свободная причина, этотъ сведенный къ его простѣйшей и обнаженной физіологической сущности мотивъ представляется мнѣ совершенно такой же, отъ моей воли независящей

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, 428-9 (по Кербаху).

[2]) См. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, стр. 78 и далѣе. (Изд. Розенкранца. Лейпцигъ. 1838). Также Kritik der praktischen Vernunft, p. 224—5. (Шульцъ).

[3]) Я не считаю возможнымъ, подобно Струве, оцѣнивать ученія Шеллинга и Гегеля о свободѣ и необходимости внѣ связи съ ихъ общей метафизической системой.

[4]) См. «О свободѣ воли». Есть и русскій, хотя не вполнѣ удовлетворительный переводъ Черниговца. Также «О четверномъ корнѣ закона достаточнаго основанія».

причиной, какъ и всякая причина внѣшняго міра. Мнѣ приходится считаться съ этой причиной и извѣстнымъ образомъ приспособлять къ ней свои поступки.

Возьмемъ болѣе сложное и высшее психическое отправленіе, положимъ, жажду знанія, ради которой совершаются всѣ подвиги „мучениковъ науки". Не трудно видѣть, что въ основѣ и этихъ подвиговъ лежитъ извѣстная потребность (Сократовскій „демонъ"), которая принудительно дѣйствуетъ на нашу волю; то же можетъ быть сказано и о самомъ высшемъ проявленіи человѣческой жизни и дѣятельности—борьбѣ за соціальные идеалы, за лучшее будущее: и эта дѣятельность принудительно вызывается голосомъ нравственнаго чувства, оскорбляемаго существующимъ зломъ, и этотъ голосъ познается нами не какъ свободная цѣль, а какъ нѣчто, если не внѣшне, то внутренне принудительное. Вопреки Струве, я сказалъ бы, что именно относительно послѣднихъ цѣлей, послѣднихъ мотивовъ своей дѣятельности, коренящихся въ самыхъ глубокихъ и коренныхъ свойствахъ души, человѣкъ чувствуетъ себя наименѣе свободнымъ. Самыя дорогія чувства и самыя завѣтныя цѣли съ одной стороны, и самыя сильныя и глубокія страсти съ другой сознаются человѣкомъ, какъ силы, иногда чуждыя и даже враждебныя его сознанію, но непобѣдимыя и неотвратимыя. Эта мысль составляетъ, мнѣ кажется, самую глубокую сущность ученія Спинозы объ аффектахъ и драмъ Шекспира, котораго Куно Фишеръ справедливо считаетъ Спинозой поэзіи. Но разъ предъ человѣкомъ выростаетъ изъ его внутренняго чувства эта послѣдняя цѣль, онъ имѣетъ относительную свободу выбора различныхъ путей для достиженія ея (въ томъ смыслѣ, въ какомъ понимаетъ эту свободу Шопенгауеръ, т.-е. въ смыслѣ *обдумыванія* или свободы отъ *непосредственнаго* принужденія объектами, дѣйствующими на его волю, какъ мотивы).

Формулируя сказанное до сихъ поръ, я выставляю такое положеніе: ошибка Струве, въ моихъ глазахъ, заключается въ томъ, что волѣ, душевной способности, отличной отъ познанія, онъ навязываетъ категорію познанія, именно гносеологическое понятіе свободы. Если свобода воли въ смыслѣ гносеологическомъ не можетъ быть отстаиваема ни съ точки зрѣнія познанія и опыта, исключающаго абсолютную случайность, къ которой сводится понятіе liberum arbitrium indifferentiae, ни съ точки зрѣнія воли, которая не есть познаніе и потому не можетъ оперировать съ гносеологическими категоріями, то, очевидно, понятіе человѣческой свободы, или что то же, свободы чело-

вѣческой воли, есть *понятіе исключительно психологическое*. Что же значитъ психологическая свобода?

Я уже говорилъ въ статьѣ „О закономѣрности соціальныхъ явленій", что познаніе закономѣрности человѣческихъ дѣйствій—настоящей жизни субъекта—возможно только въ абстракціи отъ самого живущаго и чувствующаго человѣка. Отличіе закономѣрности нашей собственной жизни отъ закономѣрности внѣшняго міра [1]) состоитъ въ томъ, что послѣднюю мы лишь познаемъ, относясь къ ней, такъ сказать, только гносеологически; первую же мы переживаемъ и, поскольку мы живемъ, т.-е. волнуемся разными чувствами, ставимъ себѣ извѣстныя цѣли, мы не познаемъ объективной закономѣрности внѣшнихъ событій; для этого нужно отрѣшиться отъ неизбѣжнаго антропоцентризма, который свойственъ живому человѣку, и поставить мысленно свое я въ причинную цѣпь міровой механики. Примѣръ луннаго затменія, *въ томъ употребленіи*, которое дѣлаетъ изъ него Штаммлеръ, т.-е. въ приложеніи къ человѣческой психологіи, вполнѣ неудаченъ, такъ какъ приравниваетъ эту переживаемую *и* познаваемую нами закономѣрность человѣческихъ дѣйствій закономѣрности внѣшняго міра, нами только познаваемой. (Но тотъ же примѣръ, безспорно, превосходенъ для гносеологической характеристики закономѣрности, и въ этомъ смыслѣ беретъ его Кантъ. Употребленіе или, лучше сказать, *зло*употребленіе имъ у Штаммлера основано на его отожествленіи познанія и жизни, какъ справедливо замѣчаетъ Струве).

Переживая извѣстныя состоянія, необходимость которыхъ человѣкъ отлично понимаетъ, человѣкъ не перестаетъ считать эти состоянія проявленіями своего *я*, которое и составляется изъ суммы такихъ переживаній, и не перестаетъ въ этомъ смыслѣ противопоставлять свое я, какъ автономную причину причинности внѣшняго міра, мертвую закономѣрность внѣшняго міра той «geprägter Form die *lebend* sich entwickelt». Невѣрность постановки вопроса у Штаммлера и Струве, равно какъ и у другихъ теоретиковъ свободы воли, состоитъ въ томъ, что эту закономѣрность нашихъ дѣйствій, состоящую просто въ ихъ *послѣдовательности*, послѣдовательномъ возникновеніи одного изъ другого, они возводятъ въ желѣзный законъ, *прину-*

---

[1]) Струве, конечно, правъ, указывая, что понятіе закона въ естественномъ смыслѣ возникло первоначально изъ понятія закона въ смыслѣ юридическомъ. Но я и не имѣлъ въ виду говорить о первоначальномъ генезисѣ этого понятія, а имѣлъ въ виду отмѣтить лишь особенности пониманія закономѣрности въ новѣйшее время и ихъ причины.

дительно заставляющій наше *я* дѣйствовать такъ, а не иначе, и противъ этой принудительности конструируется ими гносеологическая и телеологическая свобода. Если же мы поймемъ закономѣрность, какъ необходимую послѣдовательность переживаемыхъ нами душевныхъ состояній, то получаетъ полную силу „трюизмъ“: законъ человѣческихъ дѣйствій говоритъ не то, что выйдетъ *безъ* нашихъ дѣйствій, а *изъ* нашихъ дѣйствій. Другими словами, объективная закономѣрность нашихъ дѣйствій не имѣетъ никакого отношенія къ тому, какъ мы представляемъ свои дѣйствія: свободными или несвободными. Съ точки зрѣнія міровой необходимости одинаково закономѣрны и героическое воодушевленіе во имя идеала, и пассивное преклоненіе предъ теоріями детерминизма какого-нибудь Поля Астье (въ „Dissiple“ П. Бурже). Психическая жизнь обусловливается всѣми психическими силами даннаго лица, среди которыхъ познавательная способность есть только одна изъ многихъ. Она даетъ одинъ изъ мотивовъ дѣйствій, но другіе мотивы подсказываются прочими сторонами душевной жизни.

Слѣдовательно, мы не выйдемъ изъ порочнаго круга, если станемъ такимъ образомъ примѣнять понятіе закономѣрности къ психической жизни. Насколько она познается, здѣсь нѣтъ мѣста никакой свободѣ: все необходимо. Насколько она переживается, здѣсь нѣтъ мѣста никакимъ гносеологическимъ категоріямъ, ни необходимости, ни свободѣ [1] [2].

Понятіе психологической свободы есть понятіе совершенно условное и относительное. „Свобода должна быть всегда свободой отъ чего-нибудь; если я называю себя свободнымъ, то я всегда имѣю въ виду принужденіе, которому я либо подвергался, либо могъ бы подвергнуться. Если свобода мыслится не въ противоположность къ возможной несвободѣ (Gebundenheit), она вообще не имѣетъ смысла (Simmel. Einleitung in die Moralwissenschait, B. I, 288. Изслѣдова-

---

[1]) Поэтому Струве совершенно напрасно пытается обрушить на мою голову критику относительной свободы Канта. Свободы въ гносеологическомъ смыслѣ у меня нѣтъ, есть одна необходимость. Психологическая свобода не есть свобода въ Кантовскомъ смыслѣ, это лишь извѣстное душевное состояніе. Въ этомъ смыслѣ психологическая свобода не есть свобода въ смыслѣ гносеологическомъ, а чистѣйшая необходимость.

[2]) Струве ошибочно полагаетъ, что я повторяю Энгельса, котораго я въ такомъ случаѣ и процитировалъ бы и метафизическая точка зрѣнія котораго мнѣ совершенно чужда. Говоря, что можно дѣйствовать съ успѣхомъ, когда въ немъ увѣренъ, я имѣлъ въ виду отмѣтить именно психологическій фактъ,—если угодно, сказать психологическій трюизмъ, но не воскрешать метафизическаго положенія о томъ, что «свобода есть познанная необходимость».

нію различныхъ понятій свободы Зиммель посвящаетъ 6-ю главу II тома). Я не имѣю въ виду здѣсь касаться всѣхъ видовъ и оттѣнковъ психологической свободы, resp. несвободы. Но одного вида не могу не коснуться. Я разумѣю тотъ видъ несвободы, когда внѣшняя необходимость, понимаемая или даже переживаемая человѣкомъ, складывается такъ, какъ того не хотѣлось бы данному лицу и какъ она противорѣчитъ его чувствамъ, мыслямъ, желаніямъ. Въ результатѣ получается или то подавленное, пассивное состояніе духа, которое свойственно фатализму, или же бунтующее состояніе духа, нежеланіе примириться съ этой необходимостью. И замѣчательно, что такое отношеніе человѣка къ внѣшней необходимости возможно не только при поставленіи цѣлей и идеаловъ, не только при взглядѣ на будущее, но иногда и при взглядѣ на прошлое. Геніальное выраженіе эта черта получила въ знаменитой главѣ „Бунтъ" романа „Братья Карамазовы", гдѣ Иванъ Карамазовъ не хочетъ примириться съ злодѣйствами, совершенными во тьмѣ вѣковъ, хотя бы въ результатѣ оказалось и лучшее будущее: „я не Бога не принимаю, а міра его не принимаю". Это дѣйствительно *бунтъ*, бунтъ личности противъ мірового порядка, объективной закономѣрности вещей, во имя того, что этотъ порядокъ не отвѣчаетъ идеаламъ данной личности. И это драматическое положеніе, не можетъ быть разрѣшено или устранено никакими гносеологическими соображеніями: оно можетъ быть только пережито, т.-е. разрѣшено психологически путемъ того или иного приспособленія психической личности къ міровому порядку. И Достоевскій оставляетъ открытымъ вопросъ: совершилось ли съ Иваномъ это приспособленіе, „принялъ ли онъ міръ", или „почтительнѣйше возвратилъ билетъ" [1])...

Мы подошли теперь къ самому центральному вопросу: какъ примирить поставленіе цѣлей и идеаловъ съ сознаніемъ необходимости всего сущаго. Для рѣшенія этого вопроса и для примиренія двухъ противорѣчащихъ направленій сознанія въ одномъ субъектѣ Струве обращается въ область психологіи и пользуется своимъ пріемомъ подмѣна понятій. А именно, до сихъ поръ область свободы у Струве ограничивалась лишь свободной постановкой послѣдней цѣли, слѣдовательно, чисто субъективной сферой. Но затѣмъ онъ расширяетъ эту область и на внѣшній міръ, постулируя въ черномъ кругѣ необходимости бѣлое пятно, которое воля и свободная дѣятельность мо-

---

[1]) Ср. аналогичное мѣсто изъ письма Георга Бюхнера къ невѣстѣ, цитируемое г. Бельтовымъ на стр. 161—162.

гуть закрасить по своему усмотрѣнію. Такимъ образомъ, уже внѣшній міръ познается подъ категоріями свободы и необходимости. На такой transcensus Струве не даютъ права ни одно изъ его предшествующихъ разсужденій. Раньше рѣчь шла только о свободѣ въ постановкѣ послѣдней цѣли, а здѣсь уже о свободѣ, конкурирующей съ необходимостью въ мірѣ опытнаго познанія. Между тѣмъ, категорія свободы, какъ показалъ еще Кантъ, неприложима въ мірѣ опыта, при условіяхъ познанія подъ формой пространства и времени. Струве сочетаетъ такимъ образомъ опытное и сверхъопытное познаніе, считая, что сліяніе этихъ гносеологическихъ противорѣчій совершается въ области психологіи. Эта ссылка ничего не говоритъ, потому что противорѣчія—гносеологическія (опытъ и неопытъ), а не психологическія — стоятъ, несмотря на это, въ своей рѣжущей остротѣ. Тѣмъ менѣе перенесеніе противорѣчій въ психологію можетъ оправдать „подмѣнъ“ понятія свободы, т.-е. распростаненіе ея на внѣшній міръ изъ субъективной области. Если бы даже и признать „свободу“ воли, какъ направленія сознанія, то этимъ ничуть не затронута необходимость, царящая во внѣшнемъ мірѣ. Поэтому „кругъ“ Струве является вполнѣ неожиданно. Лежащая въ основѣ этого сравненія мысль, что мы не знаемъ и никогда не узнаемъ съ точностью будущаго, совершенно недостаточна, чтобы дать мѣсто категоріи свободы. Мы также мало знаемъ и относительно многихъ явленій физическаго міра и тѣмъ не менѣе не постулируемъ для нихъ свободы или безпричинности, хотя, конечно, фантазія можетъ закрашивать эти бѣлыя мѣста въ черномъ кругѣ физическихъ явленій по своему желанію. Если наше недостаточное познаніе будущихъ явленій неспособно здѣсь оправдать примѣненія категоріи свободы, то почему же эта послѣдняя приложима къ недостаточно познаннымъ будущимъ человѣческимъ дѣйствіямъ? Даже Штаммлеръ заявляетъ, что „свободы въ выполненіи не существуетъ“ и ограничиваетъ ея примѣненіе областью субъективной постановки цѣли. Струве слѣдуетъ въ этомъ Штаммлеру въ первой половинѣ своей статьи, но дѣлаетъ немотивированный transcensus въ область внѣшняго міра во второй.

Невѣрно и то, чтобы, на основаніи недостаточности нашихъ знаній, „кругъ“ можно было раздѣлить на части, одна изъ которыхъ зачернена, а другая не зачернена. Согласно основному свойству нашего мышленія, совершающагося только при посредствѣ понятій, т.-е. путемъ абстракціи, детальное познаніе необходимости будущихъ явленій для насъ невозможно вообще (такъ же точно, впрочемъ, какъ недостижимо оно и относительно прошлыхъ явленій). Поэтому весь

кругъ пришлось бы закрасить, напр., въ сѣрый цвѣтъ. Но даже, если принять мнѣніе Струве, что наши познанія распредѣляются неравномѣрно на различныя части будущаго и что поэтому кругъ долженъ быть закрашенъ отчасти чернымъ, а отчасти бѣлымъ цвѣтомъ, то и это не освободило бы насъ отъ неумолимаго господства закона каузальности. Въ самомъ дѣлѣ, наша дѣятельность въ настоящемъ, поскольку она хочетъ считаться съ дѣйствительностью, неминуемо опредѣляется необходимостью. Равнымъ образомъ научно предусмотрѣно осуществленіе и послѣдней цѣли, т.-е. идеала, руководящаго дѣятельностью (я имѣю въ виду совершенно опредѣленный идеалъ). Значитъ, мы имѣли бы дѣло съ необходимостью и въ началѣ, и въ концѣ круга. Незачерченной его частью явился бы не сегментъ, лежащій ближе къ намъ, а его средина, отдѣленная отъ насъ чернымъ сегментомъ; съ противоположной стороны эта бѣлая полоса отграничивалась бы также чернымъ сегментомъ, отвѣчающимъ необходимости наступленія даннаго идеала. Средняя бѣлая полоса соотвѣтствующая свободѣ, была бы для насъ практически безполезна [1]).

Съ моей точки зрѣнія, вся эта малопонятная конструкція, а также и тѣ гносеологическіе подгромоздки, которые г. Струве сооружаетъ для этой конструкціи, являются совсѣмъ излишними. Идеалъ, о которомъ идетъ рѣчь, дается, безспорно, не наукой, хотя и выступаетъ въ извѣстномъ научномъ облаченіи. Съ своей, такъ сказать, эмоціональной стороны, онъ есть, какъ я уже сказалъ, чувство негодованія противъ существующаго зла или, шире, чувство неудовлетворенности дѣйствительностью. Думается, что это послѣднее чувство есть основная и неустранимая черта человѣческой психологіи, составляющая залогъ безконечнаго прогресса человѣчества. Содержаніе идеала, порядокъ идей, отвѣчающій этому чувству, цѣликомъ заимствованъ изъ окружающей обстановки и есть или расширеніе ея положительныхъ сторонъ, или отрицаніе сторонъ нежелательныхъ; то и другое болѣе или менѣе модифицируются и слагается въ нѣкоторое

---

[1]) Если стать на точку зрѣнія Струве, то мѣста, которое она отводитъ свободѣ, и слишкомъ много, и слишкомъ мало во исполненіе завѣта Фихе: „man muss nicht nur kämpfen, sondern auch siegen wollen“. Ибо, съ одной стороны, побѣды нечего «хотѣть»: она обезпечена, такъ какъ ея необходимость учитана научно. А съ другой стороны,—если бѣлое пятно круга останется незачерненнымъ дѣятельностью людей—а съ точки зрѣнія «свободы» кто же можетъ поручиться, что оно будетъ зачернено?—то достиженіе идеала становится неосуществимымъ, такъ какъ не въ волѣ каждаго отдѣльнаго лица направить въ извѣстную сторону дѣятельность другихъ. Съ той и другой стороны свобода оказывается ненужной и излишней.

цѣлое сообразно индивуальности каждаго субъекта. Такимъ образомъ, эта модификація есть дѣло индивидуальное, и я думаю, едва ли можно найти даже двухъ лицъ, хотя бы принадлежащихъ къ одной и той же партіи, идеалы которыхъ совершенно совпадали бы между собою, хотя, несомнѣнно, они и сходны въ основныхъ своихъ чертахъ. Эта и эмоціональная, и интеллектуальная сторона нашихъ лучшихъ чаяній на будущее вполнѣ понятна въ своемъ причинномъ возникновеніи каждому, и тѣмъ понятнѣе, чѣмъ болѣе гнетущей является окружающая соціальная обстановка. Не менѣе понятенъ слѣдующій фактъ. Мечты о лучшемъ будущемъ всегда были и будутъ у человѣка, локализируясь то на небѣ, то на землѣ. Но не всегда у людей являлась потребность научно доказывать ихъ осуществимость или даже необходимость осуществленія. Это—явленіе новѣйшаго времени, и оно также понятно въ своемъ причинномъ возникновеніи. Чувствуя потребность доказать осуществимость своихъ стремленій, я обращаюсь къ наукѣ; я обращаюсь къ ней же, чувствуя потребность урегулировать свою дѣятельность, привести ее въ гармонію съ закономѣрностью внѣшняго міра. Научныя указанія для дѣятельности входятъ, какъ *одинъ* изъ мотивовъ (ни въ какомъ случаѣ не составляя *единственнаго*), въ психологическое сознаніе и соединяются здѣсь съ прочими мотивами, въ совокупности обусловливая дѣятельность этого человѣка. Продукты познавательной функціи человѣческаго духа входятъ, такимъ образомъ, въ связь съ продуктами иныхъ, непознавательныхъ функцій и причудливо между собой переплетаются, создавая въ цѣломъ то, что называется жизнью и дѣятельностью. Это причудливое сплетеніе гносеологіи и *не*гносеологіи, которое имѣетъ мѣсто въ психологіи каждаго человѣка, Струве и конструировалъ, какъ отношеніе свободы и необходимости. Именно это сочетаніе и служитъ выраженіемъ того основного факта, что человѣческая жизнь познаніемъ не исчерпывается, и только забвеніе этого факта могло вызвать попытку исчерпать жизнь категоріями познанія.

А въ какомъ же логическомъ отношеніи къ идеалу стоитъ матеріалистическое пониманіе исторіи? Ни въ какомъ! Матеріалистическое пониманіе исторіи есть *научная* доктрина, имѣющая, слѣдовательно, дѣло исключительно съ познаваніемъ или пониманіемъ извѣстныхъ жизненныхъ отношеній. Если изъ него дѣлаются практическіе выводы въ пользу извѣстныхъ идеаловъ, то легко можно себѣ представить, что оно можетъ быть эксплуатировано въ пользу и совсѣмъ не идеальныхъ интересовъ и цѣлей. Но матеріалистическое пониманіе исторіи, какъ научное ученіе, должно объяснить намъ и насъ

самихъ, объяснить необходимость тѣхъ интересовъ и чувствъ, которые побуждаютъ насъ ставить тѣ или другіе идеалы. И оно это дѣлаетъ: оно объясняетъ возникновеніе противоположныхъ интересовъ и идеаловъ въ человѣческомъ обществѣ, предсказываетъ и наростаніе ихъ въ будущемъ. Матеріалистическая философія исторіи объясняетъ также и причинное возникновеніе самой себя, какъ извѣстнаго способа пониманія общественной жизни, стремится объяснить весь ходъ нашей жизни, смѣну міровоззрѣній, чувствъ, интересовъ, словомъ, ставитъ себѣ задачи такой захватывающей широты, что въ этомъ смыслѣ она есть *универсальное* ученіе.

Но объясненные или понятые въ ихъ причинномъ возникновеніи интересы или чувства переживаются человѣкомъ, какъ таковые, совершенно независимо отъ этого объясненія, подобно тому, какъ чувство физической боли, хотя бы причины его были понятны и даже заранѣе предусмотрѣны, переживается все-таки какъ живая боль, которая отъ этого пониманія нисколько не ослабляется и не уничтожается. Поэтому смѣшна иронія надъ партіей, мечтающей сознательно добиваться луннаго затменія, и нечего бояться, что пониманіе необходимости всего сущаго убьетъ жажду дѣятельности, или что наука поглотитъ жизнь, ее самое породившую.

Итакъ, наука и жизнь не тожественны и не противоположны: онѣ различны. Но именно въ силу того, что онѣ различны, а не противоположны и не тожественны, и возможно ихъ плодотворное соединеніе. Пусть же наука какъ можно больше дастъ для жизни, а жизнь руководится указаніями научнаго опыта. Тернистый путь, которымъ идетъ человѣчество навстрѣчу лучшему будущему, этимъ будетъ сокращенъ и облегченъ!

— —

3) Хозяйство и право [1]).

I.

Въ статьѣ, озаглавленной „Хозяйство и право", русскій читатель ждетъ, вѣроятно, встрѣтить ученіе о „взаимодѣйствіи" этихъ двухъ „соціальныхъ факторовъ". Какой факторъ оказывается при этомъ опредѣляющимъ или, по крайней мѣрѣ, преобладающимъ по своему вліянію, это зависитъ отъ общаго соціальнаго міровоззрѣнія автора: если послѣдній — „экономическій матеріалистъ", то первое мѣсто будетъ отведено хозяйству; если юристъ, — праву; если авторъ склоненъ избѣгать крайнихъ воззрѣній, то и право, и хозяйство окажутся факторами равнаго вліянія.

Такое представленіе о взаимодѣйственномъ отношеніи различныхъ факторовъ соціальной жизни имѣетъ мѣсто не только въ случаѣ съ хозяйствомъ и правомъ, но и всякими другими двумя, тремя и даже болѣе произвольно выбранными сторонами общественной жизни: правомъ и нравственностью, нравственностью и хозяйствомъ, правомъ и литературой, хозяйствомъ и религіей, и пр., и пр.

Такую постановку вопроса (если, разумѣется, не придавать ей значенія лишь пріема изслѣдованія, законность или незаконность котораго должна быть всякій разъ особо показана) *слѣдуетъ напередъ отвергнуть*, какъ ненаучную; а естественно, что на ошибочно поставленный вопросъ и не можетъ быть дано правильнаго отвѣта, — послѣдній роковымъ образомъ сводится къ скучнымъ и безрезультатнымъ словопреніямъ, которымъ особенно посчастливилось въ нашей, а отчасти и въ нѣмецкой литературѣ.

---

[1]) Напечатано въ «Сборникѣ Общественныхъ Знаній». С.П.Б. 1898.

Особенностью такой постановки вопроса, коротко говоря, является недостаточно внимательное отношеніе къ дѣйствительному значенію примѣняемыхъ понятій. Извѣстный комплексъ лишь нѣкоторыхъ свойствъ предмета обобщается въ понятіе, и далѣе это понятіе трактуется какъ выраженіе особаго, независимаго предмета или явленія, которое вступаетъ въ то или другое взаимоотношеніе съ другими явленіями. При этомъ не задаются вопросомъ, не являются ли эти понятія лишь выраженіемъ различныхъ *сторонъ* одного и того же предмета и справедливо ли поэтому разсматривать ихъ какъ особыя явленія, могущія взаимодѣйствовать между собой. Результатомъ является совершенная *произвольность* ихъ сопоставленія между собой. Отсутствуетъ реальная и логическая почва для этого сопоставленія, не хватаетъ, нѣсколько расширяя значеніе этого термина, tertium comparationis. Хозяйство и право, право и нравственность, и т. д.—и, соотвѣтственно, выводы политической экономіи и юриспруденціи, юриспруденціи и этики и пр. могутъ быть сближаемы между собой съ такимъ же формальнымъ логическимъ правомъ, какъ, примѣрно, выводы астрономіи или физіологіи и политической экономіи, или право и законъ тяготѣнія, хозяйство и пищевареніе, и под. Можно допустить, конечно, что и этого рода сближенія могутъ быть сдѣланы логически правомѣрно, но уже съ объединяющей точки зрѣнія закономѣрности всего космоса, когда можетъ пойти рѣчь и о таковой, т. е. не при теперешнемъ состояніи науки. Но сопоставленія хозяйства и права дѣлаются вовсе не въ интересахъ установленія этой космической закономѣрности,—они имѣютъ въ виду опредѣленную, хотя логически ясно и не формулированную цѣль—*познаніе соціальной жизни* съ извѣстныхъ ея сторонъ. Но то, что подразумѣвается само собой, какъ единственно возможная разумная цѣль подобныхъ сопоставленій, должно быть возведено на ту логическую высоту, которой заслуживаетъ эта цѣль, и отсюда должны быть сдѣланы всѣ важнѣйшіе выводы.

И основной выводъ касается самой постановки вопроса. Если имѣется въ виду выясненіе отношенія права и хозяйства, какъ сторонъ общественной жизни, то они не могутъ быть *непосредственно* сопоставлены между собой, ибо они суть только двѣ различныя стороны, два свойства одного явленія; послѣднее является такимъ образомъ какъ бы стволомъ, на которомъ выростаютъ оба изучаемыя явленія. Для пониманія ихъ взаимоотношенія мы должны поэтому обратиться къ этому *цѣлому* и опредѣлить это взаимоотношеніе лишь чрезъ его посредство.

Отсюда слѣдуетъ, что вопросъ о взаимномъ отношеніи права и хозяйства (такъ же какъ и всякихъ иныхъ сторонъ, или „факторовъ" соціальной жизни) не есть частный вопросъ теоріи права или политической экономіи, онъ не входитъ въ рамки этихъ наукъ и потому не можетъ быть рѣшенъ простымъ сопоставленіемъ выводовъ ихъ. Это вопросъ ни юриспруденціи, ни политической экономіи,—это вопросъ *соціологическій;* лишь наука, изучающая соціальную жизнь въ ея цѣломъ, компетентна на него отвѣтить.

Этотъ выводъ приводитъ насъ къ новому вопросу: что же значитъ поставить вопросъ соціологически, въ чемъ состоитъ особенность соціологической постановки вопроса и въ чемъ она отличается отъ постановки вопроса въ предѣлахъ частныхъ соціологическихъ дисциплинъ?

Чтобы яснѣе показать это, позволю себѣ, рискуя повторить общеизвѣстныя истины, напомнить нѣкоторыя особенности нашего познанія вообще и вытекающія отсюда особенности соціологическаго познанія въ частности. Обычный способъ, которымъ для человѣка возникаетъ „опытъ", таковъ. Посредствомъ своихъ внѣшнихъ и внутреннихъ чувствъ человѣкъ получаетъ рядъ воспріятій. Сами по себѣ они представляютъ хаотическій, разорванный рядъ ощущеній, это—небо и земля прежде творческаго гласа: „да будетъ свѣтъ". И этотъ свѣтъ проливается благодаря (и въ соотвѣтствіи) особенностямъ познавательныхъ способностей человѣка. Способъ установленія „опыта" сводится къ особенной координаціи воспріятій, къ приведенію ихъ въ извѣстный порядокъ при помощи познавательныхъ формъ разума. Извѣстныя суммы ощущеній соединяются воедино и относятся къ *одному* источнику, *предмету,* который является такимъ образомъ мѣстомъ ряда ощущеній, какъ въ математикѣ линія или извѣстная фигура является „мѣстомъ точекъ", по которому двигалась нѣкоторая точка. Объединяющая форма *предмета* принадлежитъ нашему разуму, при чемъ предметъ проэцируется въ пространствѣ и времени, представляющихъ лишь *формы* нашего воспріятія, также особый способъ координаціи ощущеній.

Единство предмета остается въ силѣ даже тогда, когда ощущенія, которыя послужили матеріаломъ для образованія представленія о данномъ предметѣ, мѣняются, когда, слѣдовательно, въ самомъ предметѣ происходитъ измѣненіе. Если единство предмета, получающее теперь еще болѣе формальное значеніе „мѣста точекъ", остается въ силѣ для человѣческаго сознанія, несмотря на то, что матеріалъ, изъ котораго былъ образованъ предметъ, уже не существуетъ, если,

другими словами, измѣнившійся предметъ признается не новымъ предметомъ, а лишь измѣненіемъ и прямымъ продолженіемъ *прежняго* предмета, то это обусловливается лишь тѣмъ, что каждое данное состояніе этого предмета извѣстнымъ необходимымъ образомъ соединяется съ предыдущимъ, причинно связано съ нимъ. Такимъ образомъ, въ основѣ единства предмета, измѣняющагося во времени, лежитъ единство причинной связи, соединяющей предыдущія и послѣдующія его состоянія, *лежитъ единство закономѣрности*.

Нужно было величайшее усиліе человѣческаго ума, чтобы путемъ анализа человѣческаго познанія открыть тотъ *синтезъ*, который имѣетъ въ каждомъ познавательномъ актѣ при установленіи предмета. Потребовался геній Канта, чтобы доказать, что, напр., камень не есть предметъ внѣшняго міра, одаренный способностью вызывать въ насъ рядъ ощущеній: цвѣта, тяжести, твердости и т. д. и данный намъ столь же непосредственно, какъ и эти ощущенія, а лишь извѣстная и довольно сложная ихъ координація, „мѣсто точекъ". Такъ слитно и потому неуловимо совершается этотъ актъ при познаніи внѣшняго чувственнаго міра.

Научное познаніе гносеологически ничѣмъ не отличается отъ обыденнаго, кромѣ какъ большей внимательностью, большей строгостью анализа. Тѣ же самые познавательные пріемы примѣняются одинаково и при обыденномъ, и при научномъ познаніи, и примѣняются столь же незамѣтно (по крайней мѣрѣ, при отсутствіи особеннаго анализа) въ тѣхъ случаяхъ, когда это обусловливается самымъ свойствомъ познаваемаго предмета, напр., въ различныхъ отрасляхъ естествознанія. Но, въ отличіе отъ обыденнаго познанія, наукѣ приходится имѣть дѣло и съ такими объектами, которые не обладаютъ столь чувственно-осязательной внѣшностью, какъ объекты естествознанія, но которые должны быть предварительно *установлены*, что само по себѣ составляетъ трудную задачу. Въ такомъ случаѣ тѣ познавательные пріемы, наличность которыхъ съ такимъ усиліемъ анализа была установлена для обыденнаго сознанія, обращаются въ познавательные *постулаты*, — извѣстныя требованія, которыя уже не безсознательно, а преднамѣренно должны быть выполнены. Именно такой случай мы имѣемъ въ *соціологіи*, гдѣ точное установленіе *предмета* соціологическаго изученія и способа этого изученія, а слѣдовательно, границъ соціологическаго познанія составляетъ первую и серьезную научную обязанность соціолога.

Нѣмецкій ученый Штаммлеръ сдѣлалъ попытку дать опредѣленіе *соціальнаго вообще*, установить *конститутивный* признакъ этого

понятія, т. е. такой признакъ, наличность котораго такъ же необходима для установленія объекта соціальной жизни, какъ пространство и время для чувственнаго воспріятія. Въ указаніи такого признака и должно заключаться установленіе предмета соціальной науки; онъ является, такимъ образомъ, тѣмъ критеріемъ, по которому изъ круга всѣхъ, доступныхъ человѣку, представленій и понятій выдѣляются только нѣкоторыя, каковыя и надлежитъ привести въ закономѣрную связь между собою; этотъ критерій Штаммлеръ видитъ въ правовомъ регулированіи. Такой признакъ является однако слишкомъ узкимъ, потому что онъ не захватываетъ цѣлаго круга явленій, которыя, съ одной стороны, суть несомнѣнно соціальныя явленія, а съ другой-не покрываются признакомъ правового регулированія. Не дѣлая насилія надъ собой въ пользу доктрины Штаммлера, нельзя, напр., не признать науки, искусства и т. под., вообще различныхъ формъ соціальнаго сознанія явленіями соціальными, хотя признакъ правового регулированія никакимъ образомъ не имѣетъ для нихъ рѣшающаго значенія.

Я не знаю, можно ли и слѣдуетъ ли стремиться къ особому *установленію* понятія *соціальнаго*, и не является ли это излишнимъ въ виду, такъ сказать, очевидной безспорности этого понятія. Человѣческая жизнь вообще есть соціальная жизнь, не соціальной жизни не знаетъ исторія. Поэтому лучшее опредѣленіе соціальной жизни, можетъ быть, и состоитъ въ отсутствіи всякаго особаго опредѣленія, какъ это дѣлаетъ Іерингъ: „*общество* слѣдуетъ опредѣлить,—говоритъ онъ,—какъ фактическую организацію жизни для другихъ и чрезъ другихъ (für und durch Andere), а такъ какъ каждое отдѣльное лицо есть то, что оно есть, лишь чрезъ другихъ, то общество является необходимою формой жизни вообще (für sich), такимъ образомъ въ дѣйствительности оно является формой человѣческой жизни". „*Человѣческая и общественная жизнь равнозначущи*" [1]).

„Соціальное явленіе", объемлющее, такимъ образомъ, отношенія людей между собой въ самомъ широкомъ смыслѣ, становится предметомъ соціальной науки скорѣй въ силу *особаго способа изученія*, стремленія привести всѣ явленія соціальной жизни къ нѣкоторому синтезу, разсматривая ихъ какъ *свойства* нѣкотораго единаго *предмета*. Но если только соціальныя явленія въ своей совокупности

[1]) Ihering. Der Zweck im Recht. 1-te Band, 2 te Auflage 87—88. 1884. Послѣдній курсивъ мой.

могутъ составить предметъ особой отрасли знанія, это само собой предполагаетъ наличность того, что мы вывели какъ основное требованіе теоріи познанія: единства закономѣрности, связывающей всѣ измѣняющіяся явленія соціальной жизни въ единствѣ предмета и непрерывно всѣ эти измѣненія проникающей. Такимъ образомъ, *монизмъ* является основнымъ требованіемъ и необходимымъ условіемъ самой возможности соціологическаго познанія. „Разгадай меня, или я тебя съѣмъ", какъ сфинксъ, говоритъ единая и непрерывная закономѣрность соціологіи.

Конкретно соціальная жизнь представляетъ пестрый конгломератъ самыхъ различныхъ сторонъ и свойствъ. Любое изъ этихъ свойствъ, особо выдѣленное, можетъ составить объектъ самостоятельной науки, можетъ составить *предметъ*, имѣющій свою особую закономѣрность. Конечно, это будетъ не та закономѣрность, которая установляется для всей соціальной жизни, это будетъ закономѣрность, такъ сказать, *низшаго* порядка, ибо она захватываетъ болѣе узкій кругъ явленій. Такимъ путемъ создаются частныя соціальныя науки, въ томъ числѣ политическая экономія и юриспруденція.

Политическая экономія и юриспруденція существовали уже тогда, когда не было еще ни малѣйшаго предчувствія о возможности общаго соціологическаго синтеза. Этотъ историческій ходъ вещей отчасти и былъ причиною тѣхъ ошибокъ, о которыхъ была рѣчь въ началѣ статьи. Когда выводы частныхъ соціальныхъ наукъ лежали уже болѣе или менѣе готовыми (иль, по крайней мѣрѣ, таковыми казались) и когда явилась потребность высшаго синтеза, частные выводы каждой изъ этихъ наукъ превратились въ *факторы*, и *сложеніемъ* дѣйствія этихъ факторовъ пытались получить общую закономѣрность. Мало того. Не только пытались сложеніемъ дѣйствія *всѣхъ* факторовъ получить общую закономѣрность соціальной жизни, но не затруднялись даже складывать дѣйствіе и отдѣльныхъ факторовъ, какъ, напр., хозяйства и права, что уже прямо представляетъ безсмыслицу.

Забываютъ, что истины соціологіи и истины частныхъ соціальныхъ наукъ установляются при разныхъ условіяхъ познанія; если послѣднія исходятъ отъ соціологіи въ нѣкоторыхъ общихъ методологическихъ предпосылкахъ (напр., въ ученіи о закономѣрности и свободѣ воли, роли личности въ соціальной жизни, и т. д.), а съ другой стороны, выводы ихъ могутъ послужить данными для соціологіи, то самые выводы этой послѣдней установляются совсѣмъ надъ другимъ матеріаломъ, имѣютъ другой предметъ, нежели частныя со-

ціальныя науки. Слѣдовательно, и общая соціальная закономѣрность не можетъ быть получена сложеніемъ частныхъ выводовъ отдѣльныхъ наукъ.

Теперь выяснилось достаточно, что теорія соотношенія хозяйства и права не должна быть ученіемъ о томъ или иномъ взаимодѣйствіи, она можетъ быть только общимъ ученіемъ о соціальной жизни въ цѣломъ, конечно, *примѣнительно*, насколько это возможно, къ взаимному отношенію насъ спеціально интересующихъ ея сторонъ, въ данномъ случаѣ хозяйства и права.

II.

Прежде чѣмъ перейти къ ученію объ общей закономѣрности соціальной жизни примѣнительно къ взаимному отношенію хозяйства и права, мы должны опредѣлить эти послѣднія.

„Юристы еще ищутъ опредѣленія права", насмѣшливо замѣтилъ однажды Кантъ. Эта насмѣшка до сихъ поръ еще не утратила своей язвительности, ибо до сихъ поръ юристы не могутъ сговориться на какомъ-нибудь одномъ опредѣленіи права. Для насъ не имѣетъ пока значенія споръ о матеріальномъ опредѣленіи права, т. е. является ли оно компромиссомъ, какъ у Меркеля [1]), или этическимъ минимумомъ, какъ у Іеллинека [2]), или, наконецъ, результатомъ борьбы различныхъ общественныхъ силъ (какъ у Іеринга, Гумпловича и Маркса). *Формальнымъ* признакомъ права, котораго здѣсь совершенно достаточно, является, въ нашихъ глазахъ, *организованнная защита* права. Право въ этомъ смыслѣ, по опредѣленію Іеринга, есть „форма охраны жизненныхъ условій общества, создаваемая принудительной силой государства" [3]). Отношенія регулируемыя и охраняемыя правомъ различны, и, въ общемъ, отвѣчаютъ тѣмъ подраздѣленіямъ, на которыя распадается право (право публичное и частное, въ первой области право государственное, церковное, уголовное и международное).

---

[1]) Меркель. Элементы общаго ученія о правѣ. Харьковъ, 1896.

[2]) Jellinek. Die sociaethische Bedeutung des Rechts, Unrechts und Strafe. „Das Recht ist nichts anderes, als ethisches Minimum". Стр. 42.

[3]) Zweck im Recht. I, 443. На стр. 511 находимъ то же опредѣленіе: Recht ist der Inbegriff der mittelst äusseren Zwanges durch die Staatsgewalt gesicherten Lebensbedingungen der Gesellschaft im weitesten Sinne des Wortes.

Хозяйственныя отношенія составляютъ важнѣйшую, но не единственную область правового регулированія.

Но что же такое эти хозяйственныя отношенія, что такое хозяйство? И въ политической экономіи, *невыгодно* отличающейся отъ юриспруденціи отсутствіемъ формализма понятій, нѣтъ общаго понятія хозяйства, которое было бы руководящимъ для всѣхъ экономистовъ. Наоборотъ, большинство совсѣмъ не находитъ нужнымъ считаться съ какимъ-либо опредѣленіемъ и загромождаетъ политическую экономію матеріаломъ, иногда къ ней совсѣмъ отношенія не имѣющимъ. Общественное хозяйство, составляющее предметъ изученія политической экономіи, является совокупностью отношеній, возникающихъ между производителями въ общественномъ процессѣ производства. Самъ по себѣ общественный процессъ производства не сводится, конечно, лишь къ совокупности извѣстныхъ техническихъ пріемовъ, примѣняемыхъ людьми при производствѣ необходимыхъ и полезныхъ для нихъ продуктовъ. Всякаго рода техника, какая бы ни примѣнялась человѣчествомъ, примѣняется при предположеніи извѣстныхъ общественныхъ отношеній между производителями извѣстной соціальной организаціи производства,—всякая техника въ этомъ смыслѣ соціальна. Одни и тѣ же техническіе пріемы, примѣненные въ разной соціальной средѣ, даютъ различные соціальные результаты, откуда слѣдуетъ, что для общественнаго хозяйства имѣютъ значеніе не техническіе пріемы сами по себѣ, но ихъ соціальное осуществленіе (какъ это прекрасно показано у Штаммлера).

Съ другой стороны, соціальная организація производства является настолько важной даже для чисто-техническаго развитія производства, что измѣненія соціальной организаціи влекутъ за собой необходимость и техническихъ перемѣнъ. Такъ, напр.: измѣненіе формъ обмѣна, которое обозначаетъ измѣненіе формы общественнаго соединенія и раздѣленія труда, влечетъ за собой обыкновенно измѣненіе и техники производства. (Измѣненіе формъ обмѣна на-ряду съ развитіемъ производства было включено въ формулу матеріалистическаго пониманія исторіи Марксомъ и Энгельсомъ [1]), въ особенности же его значеніе выяснено позднѣйшими изслѣдованіями,—здѣсь прежде

---

[1]) См. напр., *Engels*. E. Dühring's Umwälzung der Wissenschaft, 2 Aufl. S. 253. Къ сожалѣнію, въ ихъ формулѣ эти оба понятія лишь поставлены *рядомъ*, но не объединены логически въ обобщающемъ, высшемъ понятіи. Мнѣ кажется, что понятіе „соціальнаго способа производства" въ томъ смыслѣ, который оно имѣетъ въ настоящемъ изложеніи (см. ниже), можетъ явиться такимъ объединяющимъ понятіемъ, которое и должно быть положено во главу угла матеріалистическаго пониманія исторіи.

всего слѣдуетъ отмѣтить выводы Бюхера). Равнымъ образомъ ростъ населенія, т.-е. измѣненіе количества самихъ производителей (а вмѣстѣ съ тѣмъ и потребителей), результатъ чисто-біологическихъ причинъ, совершаясь въ той или другой соціальной обстановкѣ, ведетъ также къ различнымъ измѣненіямъ и техники и соціальной организаціи производства, въ зависимости отъ ранѣе существовавшаго соціальнаго способа производства. Такимъ образомъ, соціальный способъ производства представляетъ собою нѣчто sui generis, это есть *общественное производство* средствъ къ жизни, какъ оно свойственно человѣку. Очевидно, нельзя сказать, что является исключительнымъ двигателемъ въ развитіи и измѣненіяхъ соціальнаго способа производства,—такъ нераздѣльно слиты здѣсь соціальные и техническіе моменты; потому въ каждый опредѣленный историческій моментъ толчокъ къ измѣненію можетъ исходить то со стороны техники, то соціальной организаціи производства, или, наконецъ, роста населенія.

Каждый соціальный способъ производства, разсматриваемый со стороны соціальной организаціи, разлагается на рядъ отношеній между производителями, *хозяйственныхъ* отношеній. Эти отношенія должны пользоваться извѣстнымъ общественнымъ покровительствомъ, общественной охраной въ интересахъ существованія самаго способа производства. Эта охрана достигается при помощи права, которое облекаетъ всѣ экономическія отношенія такъ, что эти послѣднія суть вмѣстѣ съ тѣмъ и юридическія отношенія, стоятъ подъ защитой права. Въ этомъ смыслѣ право является *формой* даннаго производства.

При этомъ безразлично, каково это право по своему содержанію и по способу охраны. Право въ той или иной формѣ—современныхъ европейцевъ или ирокезовъ—такъ же вѣчно въ человѣческой исторіи, въ ея прошедшемъ, настоящемъ и будущемъ, какъ вѣчно общественное существованіе человѣка и вытекающая отсюда потребность въ той или иной *организаціи*.

Такимъ образомъ, хозяйство и право фактически нераздѣлимы между собой; они раздѣлимы только въ абстракціи, что, конечно, не служитъ препятствіемъ къ ихъ обособленному, спеціальному изученію. Слѣдовательно, территоріи ихъ не только смежны, но даже общи. Право и хозяйство находятся въ непосредственномъ соприкосновеніи между собою, гораздо большемъ, нежели двѣ любыя стороны соціальной жизни, напр., право и религія, религія и хозяйство, и т. д. Но если справедливо, что всѣ экономическія отношенія суть

юридическія отношенія, то нельзя сказать обратнаго, т.-е. чтобы всѣ юридическія отношенія были и экономическими [1]). Право регулируетъ и такія стороны общественной жизни (какъ семья, государство, церковь), которыя не находятся въ непосредственной связи съ существующимъ соціальнымъ способомъ производства. Кромѣ того, цѣлая отрасль права (уголовное и процессы) направлена къ сохраненію и установленію существующихъ отраслей права, это, такъ сказать, право права.

Но какъ бы ни относились другъ къ другу хозяйство и различные отдѣлы права, несомнѣнно, что эти стороны соціальной жизни, эти явленія имѣютъ одну общую закономѣрность, которой они въ равной степени подчинены,—закономѣрность соціальной жизни.

Поэтому путь къ пониманію спеціальнаго соотношенія права и хозяйства лежитъ чрезъ ученіе объ общей соціальной закономѣрности, чрезъ соціологію. Обратимся къ этой послѣдней.

III.

Необходимость установленія единой закономѣрности явленій соціальной жизни, какъ условіе самой возможности соціологическаго познанія, высшаго синтеза соціальныхъ явленій, далеко еще недостаточно проникло въ сознаніе соціологовъ. Если не считать органическихъ теорій общества, разсматривающихъ послѣднее какъ организмъ и наиболѣе блестящаго представителя имѣющихъ въ Спенсорѣ (полагаю, что для настоящаго времени съ ними можно уже не считаться) [2]) единственнымъ ученіемъ, фактически вводящимъ соціальныя явленія въ систему научнаго опыта и удовлетворяющимъ основныхъ требованіямъ соціологическаго познанія, является такъ называемое

---

[1]) Штаммлеръ распространяетъ понятіе хозяйства на всѣ стороны жизни, такъ что хозяйство является у него единственной матеріей соціальной жизни. Такое распространеніе понятія хозяйства, весьма спорное съ чисто логической точки зрѣнія, безполезно съ точки зрѣнія изслѣдованія, ибо представляетъ собой такія широкія скобки, такую степень абстракціи, при которой, какъ ночью, всѣ кошки сѣры, а общность выводовъ граничитъ съ ихъ безсодержательностью.

[2]) Заслугой органическихъ теорій общества, не оцѣненной въ русской литературѣ, было то, что въ нихъ съ чрезвычайной яркостью выступала идея закономѣрнаго развитія общества, независящаго отъ субъективныхъ идеаловъ того или иного соціолога, хотя формула этого развитія была, конечно, неправильна. Неудивительно, что наиболѣе рѣзкую критику теоріи Спенсера въ свое время встрѣтила со стороны г. Михайловскаго, главы субъективной соціологической школы.

матеріалистическое пониманіе исторіи Маркса и Энгельса. Если соціологія будущаго и отвергнетъ въ цѣломъ или въ деталяхъ это ученіе, тѣмъ не менѣе она во всякомъ случаѣ будетъ отправляться въ своихъ построеніяхъ отъ этого послѣдняго, ибо оно есть та дверь, черезъ которую наука проникла въ новую область научнаго опыта. Пишущій эти строки думаетъ, кромѣ того, что не только формально, но и по содержанію своему развитіе соціальной науки тѣсно связано съ развитіемъ соціальнаго матеріализма и будетъ дальнѣйшимъ выясненіемъ и точнѣйшимъ формулированіемъ его основного принципа. Доктрина эта, слѣдуетъ признать, еще не закончена, вѣрнѣе сказать, ея развитіе находится въ самомъ началѣ, въ соотвѣтсвіи съ необъятностью того поля соціальнаго опыта, которое предстоитъ ей обработать, и ея сравнительной молодостью. Но и въ своемъ теперешнемъ видѣ она проливаетъ яркій свѣтъ на исторію человѣчества, его современную борьбу и вѣроятное будущее.

Принципъ соціальнаго матеріализма по существу своему тотъ же самый, который лежитъ и въ основѣ теоріи Дарвина, что характеризуетъ матеріализмъ, какъ *современное* ученіе, стоящее въ связи съ величайшими идеями вѣка.

Основная особенность ученія Дарвина въ томъ, что, отвергнувъ ученіе о происхожденіи видовъ, какъ результатѣ особаго творческаго акта, онъ объяснилъ его трансформаціей одного вида въ другой, совершающейся подъ вліяніемъ борьбы за существованіе, при посредствѣ такъ называемаго естественнаго отбора. Необходимость борьбы за жизнь заставляетъ видъ измѣняться соотвѣтственно условіямъ, удерживать и развивать одни качества и устранять другія. Центральнымъ понятіемъ біологіи, исторіи видовъ, Дарвинъ сдѣлалъ понятіе борьбы за существованіе. Это, а не другое понятіе является центральнымъ понятіемъ и соціальнаго матеріализма, чѣмъ устанавливается непосредственная связь между біологіей и соціологіей.

Выше было уже замѣчено, что человѣкъ борется за свое существованіе общественно, и формою этой борьбы является соціальный способъ производства. Соціальное хозяйство развивается по свойственнымъ ему тенденціямъ; одинъ общественный способъ производства съ необходимостью смѣняется другимъ. Но общественная жизнь человѣка не исчерпывается борьбой за существованіе, не сводится къ одной экономической дѣятельности, она имѣетъ много сторонъ, непосредственно съ производствомъ совсѣмъ не связанныхъ. Субъективно въ этихъ-то сторонахъ для многихъ и заключается радость

жизни или, по крайней мѣрѣ, ея смыслъ. Въ какомъ же отношеніи къ борьбѣ за существованіе, т.-е. къ соціальному хозяйству, находятся эти стороны?

Отвѣтъ на этотъ вопросъ и является характернымъ для соціальнаго дарвинизма, какимъ по праву можетъ называться соціальный матеріализмъ. Измѣненіе всѣхъ этихъ сторонъ общественной жизни онъ ставитъ въ причинную зависимость отъ борьбы за жизнь, отъ измѣненій соціальнаго способа производства. Какъ законъ естественнаго отбора устраняетъ тѣ свойства вида, которыя невыгодны въ борьбѣ за существованіе, и усиливаетъ тѣ, которыя выгодны, такъ и всѣ стороны соціальной жизни должны извѣстнымъ образомъ приспособляться къ данному способу производства, ему соотвѣтствовать.

Итакъ, самая общая формула соціальнаго матеріализма приблизительно такова: если разсматривать соціальный процессъ въ цѣломъ, то измѣненія соціальнаго способа производства влекутъ за собой измѣненія и всѣхъ другихъ сторонъ соціальной жизни, *не на оборотъ*, при чемъ эти измѣненія совершаются въ томъ направленіи, въ которомъ этому благопріятствуетъ, даетъ просторъ или требуетъ новый соціальный способъ производства.

Обратимся теперь къ устраненію нѣкоторыхъ недоразумѣній, возникавшихъ по поводу разсматриваемой доктрины, при чемъ этимъ путемъ выяснятся ея дальнѣйшія черты.

Самымъ вульгарнымъ возраженіемъ противъ экономическаго объясненія исторіи является то, что онъ во всемъ видитъ одно „экономическое", въ разной лишь степени замаскированное, при чемъ нѣкоторые видятъ даже попытку объяснить всю исторію узко-эгоистическимъ *хозяйственнымъ расчетомъ*. Такое объясненіе, если бы даже было возможно, не имѣло бы ничего общаго съ соціальнымъ матеріализмомъ и потому для доказательства или опроверженія доктрины было бы вполнѣ индифферентно.

Менѣе грубое, но не менѣе несостоятельное обвиненіе противъ матеріализма состоитъ въ томъ, что онъ всю человѣческую жизнь „сводитъ" къ экономической дѣятельности. Намъ извѣстны попытки опровергнуть соціальный матеріализмъ даже ссылками на то, что душѣ человѣка присущи такія потребности и способности, которыхъ нельзя никоимъ образомъ связать съ „экономическимъ". Стремленіе свести все къ экономическому или произвести все изъ экономическаго никогда не было у соціальныхъ матеріалистовъ. Способности наслаждаться звѣзднымъ небомъ, состоянія религіознаго экстаза, безкорыстнаго и безграничнаго стремленія къ знанію и т. д., и т. д. нельзя объяснить

никакими экономическими расчетами. Ex nihilo nil fit, и, чтобы обнаружиться при наступленіи извѣстныхъ обстоятельствъ, нужно, чтобы все это было хоть въ потенціи. Нужно, чтобы человѣческій мозгъ хоть въ потенціи обладалъ системой Гегеля или Канта, иначе никакъ не объяснить ея появленія, при наступленіи опредѣленныхъ историческихъ условій.

Такимъ образомъ, душа человѣческая со всѣми ея многоразличными способностями дана напередъ какъ главный субъектъ исторіи. Многія изъ ея способностей развиваются только въ исторіи, слѣдовательно, подъ непосредственнымъ вліяніемъ соціальныхъ условій, иныя несомнѣнно общественнаго происхожденія; но ихъ появленіе теряется въ глубинѣ древности, напр., языкъ [1]).

Дано и многое другое. Дана, напр., для каждаго момента вся предыдущая исторія человѣчества съ ея духовнымъ наслѣдіемъ, своего рода культурнымъ капиталомъ. Хотя это не прекращаетъ зависимости всего соціальнаго бытія отъ соціальнаго способа производства, зато страшно усложняютъ конкретный ходъ исторіи,—это уменьшаетъ, съ одной стороны, оригинальность человѣчества, дѣлая болѣе возможными заимствованія, а съ другой стороны, вся прошедшая исторія увеличиваетъ духовныя силы современнаго человѣчества.

Предполагаютъ, что основной причиной рецепціи Римскаго права было давленіе неотложныхъ потребностей расширяющагося гражданскаго оборота, роста товарнаго производства; тѣмъ не менѣе для того, чтобы Римское право могло быть реципировано, необходимо, чтобы оно существовало,слѣдовательно, чтобы раньше протекла цѣлая римская исторія.

Такимъ образомъ, дѣйствіе экономическихъ причинъ само собой предполагаетъ извѣстную *среду*, историческую и психическую; вмѣстѣ съ тѣмъ эта среда и есть субстратъ, на которомъ проявляется общая закономѣрность. Въ основѣ охарактеризованныхъ здѣсь возраженій лежитъ некритическое представленіе о причинѣ, какъ такой силѣ, которая можетъ изъ себя что-то произвести; разъ объявляется основной соціальной причиной экономика, то тѣмъ самымъ якобы утверждается за этой экономикой способность изъ себя произвести всю исторію. Это представленіе носитъ явные слѣды антропоморфизма, потому что дѣйствіе экономическихъ причинъ уподобляется здѣсь

---

[1]) Способность къ мышленію, развитіе мозга также являются результатомъ борьбы за существованіе,—догадка въ метафизической формѣ, высказанная Шопенгауэромъ, а въ новѣйшее время поддержанная Рилемъ и Зиммелемъ.

дѣйствію человѣка, проявленію вовнѣ человѣческой воли. Но, на самомъ дѣлѣ, причинность есть лишь способъ координаціи нашихъ представленій. Сумма представленій объ исторіи человѣчества должна быть извѣстнымъ образомъ координирована такъ, чтобы всѣ они составили единое цѣлое, чтобы между всѣми ними была установлена одна общая связь, конечно, въ соотвѣтствіи съ содержаніемъ этихъ представленій. Вотъ что значитъ, говоря гносеологически, причинная зависимость соціальной жизни отъ соціальнаго способа производства.

Очевидно, при такомъ пониманіи причинной зависимости никоимъ образомъ нельзя сказать, что всѣ другія стороны *произведены* центральной причиной.

Конечно, сказаннымъ не отрицается болѣе или менѣе сильное непосредственное вліяніе хозяйства на разныя стороны жизни. Точнѣйшая формулировка взаимнаго отношенія каждой изъ сторонъ общественной жизни и хозяйства составляетъ, въ значительной степени, задачу будущаго развитія соціальнаго матеріализма. Спеціально объ отношеніи хозяйства и права будетъ сказано ниже.

Новымъ возраженіемъ противъ разсматриваемой теоріи является трудность объяснить съ точки зрѣнія соціальнаго матеріализма, слѣдовательно, общими соціологическими причинами, какой-нибудь индивидуальный историческій фактъ. Но такое возраженіе легко можетъ быть устранено простой ссылкой на *границы* соціологическаго познанія. Послѣднее основывается именно на устраненіи всего индивидуальнаго и сведеніи его къ общему. На мѣсто конкретныхъ представленій исторіи въ соціологіи становятся понятія, основанныя на болѣе или менѣе широкомъ обобщеніи этихъ представленій. Дѣло исторіи—точное установленіе фактовъ. Соціологическое объясненіе можетъ имѣть дѣло только съ общими тенденціями; оно можетъ и въ отдѣльномъ фактѣ указать эти общія черты, но объяснить индивидуальный фактъ во всей его сложности соціологически была бы попытка съ негодными средствами, потому что соціологія для объясненія располагаетъ только тяжеловѣснымъ орудіемъ понятій, убивающихъ все индивидуальное.

Поэтому матеріалистическое пониманіе исторіи, такъ же какъ и всякую иную соціологическую доктрину, слѣдуетъ строго отличать отъ исторіи, которая, имѣя дѣло только съ установленіемъ индивидуальныхъ событій, уже по тому самому можетъ установлять непосредственную причинную связь между событіями, но оставаясь только исторіей, не можетъ дать имъ закономѣрнаго, т.-е. истинно-научнаго объясненія. Лишь отойдя отъ своего объекта на нѣкоторое

разстояніе, при которомъ сливаются индивидуальныя черты, превративъ представленія въ понятія, исторія можетъ установить общую закономѣрную связь, дать соціологическое объясненіе, но тогда уже она перестанетъ быть исторіей. Поэтому, между прочимъ, слѣдуетъ напередъ отвергнуть тотъ идеалъ для матеріалистическаго пониманія исторіи, по которому наука окажется когда-либо въ состояніи объяснить матеріалистически какое-либо индивидуальное историческое событіе: философію Канта, Сикстинскую Мадонну, поэзію Гете и т. д. Для этой цѣли всякое соціологическое ученіе обладаетъ слишкомъ грубыми средствами, и самая постановка этого вопроса обнаружила бы въ спрашивающемъ полное непониманіе границъ соціологическаго познанія. Въ равной мѣрѣ то же можетъ быть сказано и о характерѣ указаній, которыя даетъ соціальная наука относительно житейской практики: она показываетъ лишь общее направленіе, даетъ, такъ сказать, абстрактное указаніе, а конкретное, индивидуальное выполненіе этого указанія,—въ чемъ именно трепещетъ живая жизнь,—не можетъ быть уловлено въ научную закономѣрность, предоставляется, такъ сказать, личному, ненаучному усмотрѣнію (посредствующимъ звеномъ являются и спеціальныя дисциплины). Человѣческая дѣятельность, руководимая указаніями научнаго опыта (при свѣтѣ извѣстнаго идеала), есть стремленіе превратить *частное* въ *общее*, сдѣлать конкретное абстрактнымъ, индивидуальное соціальнымъ. И чѣмъ шире та закономѣрность, понятіе о которой руководитъ человѣка въ его дѣятельности (и чѣмъ, слѣдовательно, шире его идеалы), тѣмъ соотвѣтственно повышается градусъ абстрактности, но зато подъ тѣмъ болѣе общею точкой зрѣнія разсматриваетъ свою дѣятельность человѣкъ. Понятно отсюда, какое значеніе имѣетъ самая общая и абстрактная соціальная закономѣрность для конкретнаго и индивидуальнаго бытія человѣка, ибо она, въ его собственныхъ глазахъ, наиболѣе осмысливаетъ его маленькую жизнь. Но возвратимся снова къ соціальному матеріализму.

Для доказательства „односторонности“ соціальнаго матеріализма указываютъ обыкновенно на невозможность объяснить конкретный ходъ историческихъ событій,—уже не индивидуальныя событія, а цѣлыя историческія теченія,—однѣми матеріальными причинами. Допустимъ даже, что измѣненіе въ соціальномъ способѣ производства дѣйствительно играетъ роль primus motor исторіи; но разъ данъ толчокъ этимъ измѣненіемъ, оно необходимо отразится извѣстной перемѣной въ юридической, напримѣръ, жизни, а это измѣненіе въ свою очередь отразится на экономической жизни. Такимъ образомъ, при

объясненіи конкретныхъ историческихъ событій не миновать взаимодѣйствія, и одними экономическими причинами нельзя объяснить всю исторію. Замѣчу, что это возраженіе бьетъ дальше цѣли, ибо оно доказываетъ не только несостоятельность соціальнаго матеріализма, но и всякой другой соціологической теоріи.

Выше было уже показано, что та координація представленій, которая объемлется понятіемъ „соціальное бытіе", только въ томъ случаѣ можетъ составить предметъ закономѣрнаго познанія, если всѣ предыдущія и послѣдующія состоянія этого предмета соединены единой и непрерывной причинной связью: одиной—потому, что, если бы мы предположили два или болѣе рядовъ причинной связи, тѣмъ самымъ предположили бы и два или болѣе предметовъ или координацій представленій; непрерывной—потому, что, предположивъ перерывъ въ теченіи одной причинной связи и замѣну ея другой, мы предполагаемъ перерывъ въ бытіи предмета, слѣдовательно, уничтожаемъ ту связь предыдущихъ и послѣдующихъ состояній, которую мы имѣли въ виду установить. Указанное возраженіе стремится подорвать возможность установленія непрерывной причинной связи, слѣдовательно, общаго синтеза соціальныхъ явленій, т.-е. соціологіи. Дѣлая ничего не говорящую ссылку на исключительную будто бы „сложность" соціальныхъ явленій (истинное testimonium paupertatis), обыкновенно прибѣгаютъ къ объясненію „взаимодѣйствіемъ", не замѣчая, что тѣмъ самымъ упраздняютъ самый объектъ своей науки.

Но, къ счастью, дѣло не обстоитъ такъ плохо для соціологіи. Справедливо, что если бы мы задались цѣлью изучить конкретное послѣдованіе историческихъ событій, дать имъ, какъ говорятъ историки, „прагматическое" объясненіе, то мы должны признать многоразличное чередованіе явленій, играющихъ роль *непосредственныхъ* причинъ: мы встрѣтимъ здѣсь и знаменитые „ключи", какъ причину Крымской войны, и „носъ Клеопатры", измѣнившій судьбы міра, и „насморкъ Наполеона" во время Бородинской битвы, и многое другое. И тѣмъ не менѣе это нисколько не является возраженіемъ противъ соціальнаго матеріализма, ставящаго историческія измѣненія въ зависимость отъ экономическихъ причинъ. Какъ соціологическое ученіе, онъ стремится дать событіямъ *закономѣрное* объясненіе, между тѣмъ какъ индивидуальныя событія, о смѣнѣ которыхъ здѣсь идетъ рѣчь, *не закономѣрны* [1]). Они могутъ быть *установлены* въ своей исто-

---

[1]) Очевидно, понятіе исторической случайности—завлекательная тема для соціолога!—является вполнѣ соотносительнымъ понятію закономѣрности: случайнымъ является то, что незакономѣрно, т.-е. не предусматривается

рической послѣдовательности и въ своемъ непосредственномъ причинномъ возникновеніи одно изъ другого, но въ этомъ своемъ качествѣ стоятъ внѣ границъ соціологіи, не подлежатъ закономѣрному соціологическому объясненію. Закономѣрное объясненіе требуетъ прежде всего устраненія индивидуальнаго, ибо оно имѣетъ дѣло не съ событіями, а съ понятіями, или, лучше сказать, съ событіями, но утратившими свои индивидуальныя черты, обезличенными. Установленіе соотношенія между понятіями, ихъ закономѣрный синтезъ есть, слѣдовательно, иная задача, нежели объясненіе непосредственнаго хода исторіи. Правда, этотъ послѣдній даетъ тотъ матеріалъ, изъ котораго образуются понятія, равнымъ образомъ, согласно ему, устанавливается тотъ или иной синтезъ этихъ понятій. Но работа научнаго объясненія отличается здѣсь существенно инымъ характеромъ, нежели въ предыдущемъ случаѣ; разумъ выходитъ уже изъ прежняго пассивнаго отношенія къ матеріалу, теперь онъ активно относится къ нему, установляя понятія и координаціи этихъ понятій или закономѣрность. Онъ устраняетъ все случайное, индивидуальное, оставляя только общее, основное. Имѣя въ виду эту активную дѣятельность разума, нужно изучить впередъ свойства этой дѣятельности и считаться съ ними. И, согласно этимъ свойствамъ, необходимымъ условіемъ закономѣрнаго синтеза понятій, сведенія ихъ къ нѣкоторому новому и высшему единству, къ высшей объединяющей точкѣ зрѣнія, является непрерывность причинной связи, которая отрицаетъ какъ будто бы очевидные факты и чередованія, и взаимодѣйствія [1]).

Итакъ этой непрерывности нѣтъ въ дѣйствительности, т.-е. въ фактической исторіи [2]), она привносится извнѣ, познающимъ разумомъ.

именно этой закономѣрностью, не входитъ въ данную координацію понятій. Поэтому, съ одной стороны, въ мірѣ нѣтъ абсолютной случайности, все закономѣрно, съ другой стороны, случайность есть только тамъ, гдѣ есть закономѣрность, составляя, такъ сказать, границу этой послѣдней.

[1]) Стремленіе науки свести индивидуальное и случайное къ общему и основному,—конкретныя представленія къ понятіямъ,—соотвѣтствуетъ и обычная житейская практика, когда мы по десятку разъ на день говоримъ: *непосредственной* причиной (или поводомъ), напр., болѣзни N была простуда или дурная погода; но основной причиной было истощеніе организма. Эта повседневная практика разума, вытекающая изъ основныхъ его свойствъ, сохраняется и въ научномъ изслѣдованіи, но, конечно, подъ строгимъ методологическимъ контролемъ.

[2]) Если подъ «дѣйствительностью» разумѣть такъ называемую фактическую исторію, хотя и непонятно, почему эта исторія обладаетъ большей степенью дѣйствительности, чѣмъ такое изображеніе историческихъ событій, при которомъ отсутствуютъ нѣкоторыя индивидуальныя черты (тѣмъ болѣе, что *всѣхъ* индивидуальныхъ чертъ не удается и никогда не удастся перечислить фактической исторіи, и онѣ принуждены ограничиться *отборомъ* нѣкоторыхъ лишь чертъ, какъ болѣе важныхъ). Съ нашей точки зрѣнія, обѣ исторіи могутъ обладать, при соблюденіи нормъ объективнологическаго

Но въ этой дѣйствительности нѣтъ и чередованія, нѣтъ и взаимодѣйствія, ибо въ дѣйствительности нѣтъ ни „юридическихъ", ни „экономическихъ" причинъ,—это уже *понятія*, продуктъ опять-таки активной работы разума надъ познавательнымъ матеріаломъ; дѣйствительная исторія не знаетъ этихъ тонкостей, она знаетъ только дикій хаосъ чередующихся событій, сумракъ, который еще ждетъ свѣта разума.

Такимъ образомъ, самое обычное возраженіе не только противъ соціальнаго матеріализма, но и противъ соціологическаго монизма вообще основывается на гносеологическомъ недоразумѣніи, непониманіи особенностей закономѣрнаго соціологическаго познанія съ одной стороны и неправомѣрномъ соединеніи понятій съ индивидуальными событіями съ другой.

То же самое неправомѣрное соединеніе лежитъ и въ основѣ „теоріи факторовъ", которая именно имѣетъ въ виду объясненіе конкретныхъ событій посредствомъ гипостазированныхъ абстрактныхъ понятій.

Такимъ образомъ, видимая пестрота и хаотичность историческаго процесса вовсе не является принципіальнымъ препятствіемъ къ монистическому закономѣрному его объясненію и нисколько не обязываетъ насъ отказываться отъ научнаго объясненія, становясь на точку зрѣнія взаимодѣйствія. Конечно, является quaestio facti, созрѣла ли историческая наука для установленія соціальной закономѣрности. Объ этомъ можно спорить. Но для отвѣчающаго на этотъ вопросъ утвердительно и для раздѣляющаго основной принципъ соціальнаго матеріализма изъ принятія этой точки зрѣнія вытекаетъ требованіе и относительно конкретной исторической науки: стремиться въ объясненіи историческихъ событій доходить до исторической подпочвы—соціальнаго способа производства и его развитія, до тѣхъ не всегда видимыхъ глазу двигателей, которые скрыты на днѣ исторіи. Этотъ принципъ, въ силу естественнаго развитія исторической науки, все больше и больше завоевываетъ себѣ мѣсто въ послѣдней, хотя и безъ строгой теоретической формулировки, и въ рукахъ представителей такъ называемаго экономическаго направленія обращается въ плодотворный пріемъ историческаго изслѣдованія.

Конкретное историческое изслѣдованіе даетъ матеріалъ для точнѣйшаго формулированія отдѣльныхъ сторонъ соціальнаго матеріализма. Во избѣжаніе недоразумѣнія замѣчу здѣсь, что, выставляя из-

---

познанія, равной степенью дѣйствительности. Платоновскій вопросъ: „Что есть истина?"—одну изъ центральныхъ проблемъ теоріи познанія, съ полнымъ правомъ слѣдуетъ дополнить вопросомъ: что есть дѣйствительность?—второй центральной проблемой теоріи познанія.

вѣстные апріорные принципы соціологическаго познанія, какъ основное условіе самой его возможности, мы не только не отрицаемъ необходимости изученія конкретнаго историческаго матеріала, но даже думаемъ, что всякое положительное соціологическое ученіе должно строиться на твердомъ базисѣ фактическаго матеріала исторіи. Широкій фактическій фундаментъ можетъ быть подведенъ подъ теорію соціальнаго матеріализма лишь постепенно; это требуетъ времени. Пока это сдѣлано только для отдѣльныхъ и весьма немногихъ эпохъ, хотя нужно быть слѣпымъ, чтобы не видѣть, что новыя и новыя подтвержденія и точки опоры ученія соціальнаго матеріализма приходятъ изъ работъ его противниковъ. Пока же это ученіе остается соединеніемъ дедуктивныхъ соображеній, главнымъ образомъ, вытекающихъ изъ основныхъ положеній современнаго естествознанія и философіи, индуктивныхъ данныхъ историческаго изслѣдованія и—last not least,—что кладетъ штемпель современности на эту теорію,—наблюденій надъ современной борьбой пролетаріата за лучшее будущее. Соціальный матеріализмъ является, такимъ образомъ, *общимъ впечатлѣніемъ* мысли конца XIX вѣка отъ науки, жизни, исторіи...

Несовершенства соціальнаго матеріализма, вытекающія больше всего изъ его незаконченности, мы сознаемъ очень хорошо. Но не надо забывать, что эта теорія, со стороны своего *положительнаго* содержанія, наиболѣе пріемлемая и отвѣчающая общему современному міросозерцанію детерминизма, дарвинизма и эволюціонизма, одна только удовлетворяетъ *формальнымъ* требованіямъ соціологическаго знанія, пытается установить дѣйствительную соціальную закономѣрность, т.-е. объединить историческія событія единою и непрерывной причинной связью и тѣмъ самымъ ввести ихъ въ систему научнаго опыта. Многочисленнымъ критикамъ соціальнаго матеріализма,—а онъ очень доступенъ критикѣ, которая, въ концѣ концовъ, можетъ быть для него только полезна,—слѣдуетъ не забывать, что для пониманія научнаго значенія соціальнаго матеріализма требуется „немножко философіи“—черта, къ сожалѣнію, мало свойственная критикамъ (если не считать такихъ исключеній, какъ Штаммлеръ).

Сказаннаго достаточно для характеристики соціальнаго матеріализма какъ соціологической теоріи.

IV.

Изложивъ основной принципъ соціальнаго матеріализма, остановимся спеціально на вопросѣ о соотношеніи хозяйства и права. На-

поминаемъ еще разъ, что рѣчь идетъ не объ установленіи особой закономѣрности хозяйства и права или о спеціальномъ соотношеніи этихъ двухъ „факторовъ", рѣчь идетъ только о болѣе подробномъ выясненіи ученія объ общей соціальной закономѣрности, *примѣнительно* къ данному частному вопросу.

Мы уже видѣли выше, что право является *формой* хозяйства, внѣшней оболочкой соціальнаго способа производства. Оно является средствомъ для поддержанія и защиты тѣхъ общественныхъ отношеній, которыя необходимы для производства средствъ къ жизни, въ этомъ смыслѣ оно является инструментомъ въ борьбѣ за существованіе общественнаго человѣка. (Конечно, это можетъ быть сказано только про тѣ стороны права, которыя находятся въ непосредственномъ соприкосновеніи съ хозяйствомъ). Какъ средство, инструментъ, право играетъ вторую, подчиненную роль. Оно не имѣетъ собственной закономѣрности, извѣстныя его формы существуютъ постольку, поскольку это вызывается требованіемъ хозяйства, и измѣняется съ измѣненіемъ этого послѣдняго. Извѣстный формализмъ права въ соединеніи со свойственнымъ ему консерватизмомъ обусловливаетъ весьма широкую эластичность отдѣльныхъ институтовъ права (примѣромъ можетъ служить хотя бы институтъ частной собственности, юридическая конструкція котораго въ основныхъ чертахъ остается неизмѣнна съ среднихъ вѣковъ по сіе время, тогда какъ между отношеніями, регулируемыми этимъ институтомъ, существуетъ вся разница, какая только есть между средневѣковымъ городскимъ хозяйствомъ и современнымъ капиталистическимъ). Но для характеристики юридическаго строя данной эпохи должны служить не отдѣльные институты, но вся *совокупность* юридическихъ нормъ, регулирующихъ данное общежитіе: при неизмѣнности однихъ институтовъ измѣненіе другихъ кореннымъ образомъ мѣняетъ характеръ и значеніе и первыхъ, хотя бы формально они оставались безъ перемѣны. (Напр., при неизмѣнной конструкціи права частной собственности распространеніе или нераспространеніе права собственности на людей полагаетъ глубокое различіе и между общественнымъ значеніемъ самаго института собственности въ томъ и другомъ случаѣ).

Наконецъ, право вовсе не сводится къ писанному праву—не говоря уже о цѣлой области некодифицированнаго обычнаго права, даже въ области кодифицированнаго права практика, обусловленная потребностями жизни, можетъ произвести такія измѣненія, которыя не всегда сопровождаются соотвѣтственной реформой писаннаго права:

различіе между jus strictum и jus aequum въ римской исторіи можетъ послужить тому примѣромъ.

Тѣмъ не менѣе, въ общихъ и основныхъ чертахъ извѣстная совокупность правовыхъ институтовъ является характерной для даннаго соціальнаго способа производства и отживаетъ вмѣстѣ съ послѣднимъ. Благодаря упомянутому выше консерватизму права, вытекающему изъ его соціологической функціи, общественныя отношенія фактически уже измѣняются, прежде чѣмъ происходитъ юридическій переворотъ, который можетъ имѣть и революціонный, и эволюціонный характеръ.

Данный соціальный способъ производства измѣняется кореннымъ образомъ, лишь окончательно истощивъ свои производительныя потенціи, лишь достигнувъ высшаго развитія, какое только для него возможно. Жизнь не терпитъ застоя, она требуетъ постояннаго развитія, и, если старыя рамки уже не даютъ простора этому развитію, не развитіе останавливается, а рамки ломаются,—происходитъ хозяйственный переворотъ. Въ предѣлахъ самаго способа производства развиваются противорѣчивыя тенденціи (какъ въ Гегелевскомъ понятіи заключено зерно его собственнаго отрицанія, въ которое оно затѣмъ и переходитъ). Въ началѣ своего развитія данный способъ производства является побѣдоносным носителемъ передовой экономической культуры (если, конечно, не происходитъ хозяйственнаго вырожденія, что вполнѣ возможно и примѣры чему знаетъ исторія), затѣмъ отрицательныя стороны, которыми сопровождается его господство, становятся все сильнѣй, наконецъ, перевѣшиваютъ положительныя, пока не происходитъ реформа, которая отражается уже и на юридической поверхности жизни общества рядомъ извѣстныхъ юридическихъ измѣненій. Такимъ образомъ, измѣненіе права является, такъ сказать, заключительнымъ актомъ измѣненія соціальнаго способа производства, его наружной вывѣской.

Противорѣчивыя тенденціи, существующія въ предѣлахъ даннаго соціальнаго способа производства, выражаются въ отношеніяхъ людей, интересы которыхъ связаны съ той или другой стороной организаціи производства, съ той или другой тенденціей въ хозяйствѣ. Группа лицъ, объединенная тожествомъ интересовъ въ отстаиваніи именно данной стороны производственныхъ отношеній (и, говоря экономически, имѣющая общій источникъ *дохода)* составляетъ общественный *классъ*, а внѣшнимъ выраженіемъ такого противорѣчиваго способа производства является *борьба классовъ.* Почти вся до сихъ

поръ протекшая исторія человѣчества представляетъ картину борьбы классовъ.

Нельзя сказать, чтобы борьба классовъ была связана съ организаціей соціальнаго способа производства какой-либо внутренней необходимостью, по крайней мѣрѣ, всѣ попытки возвести эту борьбу въ такую внутреннюю необходимость и представить ее *общимъ* свойствомъ человѣческихъ отношеній, независящимъ отъ данной организаціи того или другого соціальнаго способа производства, не выдерживаютъ критики. Можетъ-быть, въ противопоставленіи до сихъ поръ протекшей исторіи, въ качествѣ „пролога къ исторіи", „*Vorgeschichte*" всей грядущей исторіи, лежитъ черта нѣкотораго утопизма, извѣстный оптическій обманъ, столь же неизбѣжный при широкой исторической, какъ и при зрительной перспективѣ. Но если даже отречься отъ всякой „Zukunftmalerei" отъ всякаго тенденціознаго закрашиванія прошлаго и настоящаго въ темныя краски, а будущаго въ розовую, то и въ такомъ случаѣ классовую борьбу никоимъ образомъ нельзя считать за столь же постоянную и въ этомъ смыслѣ вѣчную необходимость исторіи, какъ зависимость всѣхъ сторонъ соціальной жизни отъ соціальнаго хозяйства [1]); по крайней мѣрѣ, такая необходимость не можетъ быть доказана; наоборотъ, въ каждомъ данномъ случаѣ могутъ быть приведены спеціальныя причины для того или другого проявленія классовой борьбы.

Борьбу классовъ на основаніи сказаннаго не слѣдуетъ понимать, какъ уличную борьбу или сознательную вражду одного слоя общества противъ другого, хотя очень часто борьба классовъ и получаетъ именно такую форму: въ своемъ первоначальномъ источникѣ классы являются, какъ уже сказано, выраженіемъ различныхъ или противорѣчивыхъ тенденцій, заложенныхъ въ данномъ способѣ производства.

Соотвѣтственно развитію этого послѣдняго измѣняется и взаимное отношеніе классовъ; классъ, который недавно только побѣдоносно выступалъ въ исторіи, какъ представитель прогрессивныхъ тенденцій

---

[1]) Черта несомнѣннаго утопизма въ томъ ученіи о прыжкѣ изъ царства необходимости въ царство свободы (ученіи, несущемъ такіе явные слѣды Гегелевской діалектики, безъ метафизическаго, однако, обоснованія этой послѣдней), согласно которому съ извѣстнаго момента прекращается и эта зависимость. Такое утвержденіе въ *логическомъ* отношеніи подрываетъ самыя глубокія основы соціальнаго матеріализма, сводя его къ такой же производной, и въ этомъ смыслѣ случайной особенности данныхъ историческихъ эпохъ, какъ классовая борьба, и лишая матеріализмъ той связи съ дарвинизмомъ, въ которой первый находитъ такую сильную поддержку. Впрочемъ, ничего компрометирующаго или непривлекательнаго само по себѣ въ этой зависимости нѣтъ, все дѣло только въ особенной формѣ этой зависимости.

соціальнаго способа производства, съ дальнѣйшимъ развитіемъ этого послѣдняго становится въ арріергардъ исторіи и уже представляется реакціоннымъ. Такимъ-то образомъ, по много разъ цитированному выраженію Гете, „Vernunft wird Unsinn, Wohlthat—Plage".

За что же борются между собой классы конкретно, въ чемъ выражается видимая борьба противорѣчивыхъ тенденцій, заложенныхъ въ соціальномъ способѣ производства? Они борются за *право*, измѣненіе котораго является окончательной побѣдой того или иного класса и наружно регистрируетъ глухую работу подземныхъ соціальныхъ силъ.

Въ постепенномъ измѣненіи права въ интересахъ даннаго класса выражается растущее преобладаніе той тенденціи соціальнаго способа производства, которую онъ представляетъ. Потому право рождается въ борьбѣ. Но здѣсь я могу говорить краснорѣчивыми словами Іеринга [1]): „во всѣхъ случаяхъ, гдѣ существующее право связано съ интересами, новое право пролагаетъ себѣ путь посредствомъ борьбы, нерѣдко тянущейся цѣлыя столѣтія. Высшей степени интенсивности достигаетъ она въ томъ случаѣ, если интересы приняли форму пріобрѣтенныхъ правъ. Здѣсь противостоятъ двѣ партіи, изъ которыхъ каждая несетъ на знамени девизъ святости права, но одна ссылается на историческое право, право прошлаго, другая же на вѣчно рождающееся и обновляющееся право, исконное право человѣчества на созданіе новаго права,—конфликтъ правовой идеи самой собой; этотъ конфликтъ, по отношенію къ тѣмъ субъектамъ, которые полагаютъ всю свою силу и всю свою жизнь за убѣжденія и, въ концѣ концовъ, подлежатъ верховному суду исторіи, принимаетъ трагическій характеръ. Всѣ великія пріобрѣтенія, которыя можно отмѣтить въ исторіи

[1]) Представленіе о безболѣзненномъ развитіи права, исторической школы, имѣвшей *формальную* заслугу первой попытки найти формулу *закономѣрнаго* развитія права, въ противоположность окказіоналистическимъ представленіямъ раціоналистовъ прошлаго вѣка, Іерингъ противопоставилъ ученіе о правѣ, какъ о борьбѣ, сближаясь этимъ со школой Маркса, котораго онъ, къ сожалѣнію, не зналъ. Узость общаго міровоззрѣнія Іеринга помѣшала ему углубить свое ученіе и, главное, дать ему соціологическую опору,—для этого Іерингъ былъ слишкомъ юристъ. Поэтому и совпаденіе воззрѣній Іеринга, который къ тому же впослѣдствіи значительно измѣнилъ свои воззрѣнія, съ ученіемъ Маркса не глубоко, хотя въ отдѣльныхъ случаяхъ они оба говорятъ даже однимъ языкомъ; напримѣръ, слѣдующее сравненіе Іеринга: «Рожденіе права, какъ и человѣка, обычно сопровождалось сильными муками родовъ» (Kampf ums Recht, 12) повторяетъ знаменитое выраженіе Маркса о мукахъ родовъ новаго общества. Сопоставленіе воззрѣній Іеринга періода «Kampf ums Recht» съ воззрѣніями Маркса и Энгельса, къ сожалѣнію, слишкомъ обще, сдѣлано въ диссертаціи Новгородцева: «Историческая школа юристовъ», М. 1896 г. Тамъ же детальный анализъ послѣдовательныхъ измѣненій въ воззрѣніяхъ Іеринга.

права: паденіе рабства, крѣпостничества, свобода земельной собственности, промышленности, вѣроисповѣданій и т. д.,—всѣ они должны были войти въ жизнь этимъ путемъ жесточайшей вѣковой борьбы, и путь права при этомъ обозначается потоками крови и обломками права. Ибо „право есть Сатурнъ, пожирающій дѣтей своихъ“ (Geist des römischen Rechts, II, I, § 27), и обновляться право можетъ, лишь отказавшись отъ своего прошлаго. Конкретное право, которое, разъ возникши, требуетъ себѣ безграничнаго, слѣдовательно, вѣчнаго господства, подобно ребенку, поднимающему руку на собственную мать. Оно попираетъ идею права, ее призывая, ибо его идея есть вѣчное возникновеніе (ewiges Werden) и, разъ возникшее, должно уступить мѣсто вновь возникающему, ибо

Alles, was entsteht,
Ist werth, dass es zu Grunde geht.

(Kampf ums Recht, 8—9).

И въ этой борьбѣ, въ которой каждая изъ борющихся сторонъ облекаетъ свои требованія въ форму этическихъ постулатовъ, побѣждаетъ однако, „какъ и при всякой борьбѣ, не вѣскость доводовъ, но отношеніе силъ борющихся сторонъ, и поэтому нерѣдко получается тотъ же результатъ, какъ при параллелограммѣ силъ: отклоненіе отъ первоначальныхъ линій въ сторону діагонали“ (ib. 7).

Если жизнь права есть борьба, борьба классовъ за свои экономическіе интересы, то, очевидно, состояніе права въ каждый данный моментъ, такъ сказать, право въ разрѣзѣ, представится *компромиссомъ*, каковымъ и считаетъ его Меркель [1]). Высказанное положеніе можно было бы иллюстрировать цѣлымъ рядомъ примѣровъ. Наиболѣе очевиднымъ образомъ классовая борьба проявляется въ фабричномъ законодательствѣ всѣхъ культурныхъ странъ, которое является точнымъ показателемъ соотношенія силъ общественныхъ классовъ.

Читатель видѣлъ, что организованная государственная защита является необходимымъ признакомъ права. И дѣйствительно, если право представляетъ необходимый способъ урегулированія борьбы классовъ, компромиссъ, на которомъ они время отъ времени мирятся, то главная организація, механизмъ права, его *непосредственный* создатель и охранитель есть государство. Государство есть извѣстная организація общества, оно не есть нѣчто, стоящее *надъ* обществомъ, какъ думали прежде, а многіе думаютъ и теперь (это ясно было Л. Штейну уже въ 40-хъ годахъ прошлаго столѣтія). И если общество

[1]) См. Элементы общаго ученія о правѣ. Харьковъ, 1896 г., стр. 28.

состоитъ изъ классовъ, то государство есть организація классовъ, и если обычное отношеніе классовъ есть борьба, государство есть *организація борьбы классовъ*, при чемъ, коль скоро въ этой борьбѣ очевидная побѣда и господство принадлежитъ какому-нибудь одному классу, то естественно въ рукахъ этого класса государство превращается въ орудіе классоваго господства. При этомъ является вопросомъ второстепенной важности и лишь практической цѣлесообразности *форма* этого господства: господствуетъ ли данный классъ непосредственно, чрезъ своихъ представителей въ парламентѣ, или же онъ не принимаетъ никакого непосредственнаго участія въ правленіи,— образъ правленія можетъ быть совершенно неограниченнымъ, и тѣмъ не менѣе характеръ политики будетъ опредѣляться интересами господствующихъ въ обществѣ классовъ, отъ которыхъ фактически всякое правительство зависитъ. Одна и та же государственная организація можетъ быть подходящимъ инструментомъ для охраненія интересовъ различныхъ классовъ, и, наоборотъ, извѣстная политическая организація, выгодная для даннаго класса въ одну эпоху, становится тѣсна для него позднѣе.

Государство и, прежде всего, законодательная функція государства является общимъ русломъ, по которому течетъ современная жизнь. Классовая борьба, облеченная въ государственныя рамки, если исключить революціи [1]), есть въ высшей степени *легальная* борьба, борьба изъ-за законовъ и на почвѣ закона. Даже стремленіе даннаго класса къ коренному измѣненію соціальнаго способа производства есть стремленіе, прежде всего, къ извѣстной юридической реформѣ (напр., стремленіе соціалистовъ къ отмѣнѣ частной собственности на орудія производства). Но если такъ, если даже стремленія къ экономическимъ реформамъ выражаются въ формѣ извѣстныхъ юридическихъ стремленій, не значитъ ли это, что закономѣрность экономической жизни—въ измѣненіяхъ права? Едва ли кому-нибудь придетъ въ голову утверждать что-нибудь подобное. Исторія любой крупной юридической реформы показываетъ, что она была экономически необходима именно тогда, когда была совершена. При этомъ является, конечно, quaestio facti, имѣющей большее значеніе для современниковъ, чѣмъ для соціолога, происходитъ ли необходимая экономически реформа разомъ и „снизу“, какъ великая французская революція, ра-

¹) Англійскій народъ считаетъ за собою и право на революцію или право мятежа, такъ что съ строго юридической точки зрѣнія революція здѣсь является правомѣрнымъ актомъ, осуществленіемъ права, легальнымъ способомъ его защиты.

мъ и „сверху“, какъ освобожденіе крестьянъ въ Россіи, или постепенно въ теченіе ряда десятилѣтій или вѣковъ, какъ вымерло крѣпостное право въ Англіи.

Постоянно растущая область сравнительно-историческаго изученія права приноситъ новыя доказательства справедливости высказанной точки зрѣнія. Констатируется существованіе весьма сходныхъ институтовъ права въ разныхъ странахъ, въ разныя времена, у разныхъ народовъ, но при сходныхъ хозяйственныхъ условіяхъ. Все меньше и меньше остается мѣста „народному духу“ и подобнымъ объясненіямъ нереалистическаго характера. Можно вообще сказать словами мюнхенскаго профессора *Брентано*, которыми онъ возражалъ Гирке, видѣвшему въ институтѣ Anerbenrecht особенность лишь германскаго права и объяснявшему его особыми свойствами германскаго народнаго духа: „Гирке видитъ въ томъ, что онъ называетъ германскимъ наслѣдственнымъ правомъ, выраженіе свойственнаго нѣмецкому народу правового духа, спеціальной нѣмецкой народной души; я же вижу въ немъ не что иное, какъ отраженіе (Niederschlag) извѣстной ступени хозяйственнаго развитія въ правѣ, при чемъ оно повторяется у всѣхъ народовъ, находящихся на одной и той же ступени хозяйственнаго развитія“ [1])

До сихъ поръ рѣчь шла о той области права, которая находится въ *непосредственномъ* соприкосновеніи съ хозяйствомъ и измѣненія которой, находясь въ причинной зависимости отъ измѣненій въ хозяйствѣ, въ то же время непосредственно совпадаютъ съ этими послѣдними. Но мы видѣли, что въ такомъ соприкосновеніи съ хозяйствомъ находится далеко не все право. Что касается отдѣловъ права, не соприкасающихся съ хозяйствомъ, и прежде всего уголовнаго права и процессовъ (государственное право мы уже оговорили), то, очевидно, эта область правовой техники (въ широкомъ смыслѣ), право, спеціальной цѣлью имѣющее охрану и возстановленіе нарушеннаго права, находится въ зависимости отъ охраняемыхъ имъ отраслей права, опредѣляясь, съ одной стороны, соотвѣтственно цѣли своего существованія, съ другой — соотвѣтственно источнику возникновенія. Цѣль—охрана опредѣленныхъ устоевъ общества, извѣстнаго порядка экономическихъ и соціальныхъ отношеній, требующаго, по своимъ особенностямъ, того, а не другого способа охраны. Наше старое волокитное судопроизводство было, напримѣръ, негод-

---

[1]) *Brentano*. Ueber Anerbenrecht und Grundeigenthum. Separatabdruck aus „Zukunft“. Berlin. 1895. Стр. 12.

нымъ средствомъ для охраны отношеній развивающагося товарнаго производства и было отмѣнено, между тѣмъ какъ при крѣпостномъ правѣ, несмотря на всѣ недостатки, оно, очевидно, удовлетворяло цѣли охраны слабаго гражданскаго оборота. Источникомъ же является государство, представляющее, какъ уже было показано, организацію классоваго господства. Отъ характера этого государства, отъ преобладанія того или другого класса въ связи съ извѣстными историческими традиціями, находятся тѣ или иныя черты, напримѣръ, уголовнаго кодекса. Наконецъ, такіе отдѣлы права, какъ церковное, семейное, именно регулирующіе тѣ отношенія, которыя зависятъ отъ экономическаго развитія наравнѣ со всѣми другими сторонами соціальной жизни, измѣняются на ряду съ общими ея измѣненіями, слѣдовательно, лишь посредственно подлежатъ зависимости отъ экономическихъ отношеній. Въ частности соотношенія семейнаго и хозяйственнаго строя сыздавна сдѣлались любимой темой изслѣдованій матеріалистическихъ историковъ [1]).

Мы должны ограничиться здѣсь этими замѣчаніями принципіальнаго характера; болѣе детальное ихъ формулированіе возможно лишь въ болѣе спеціальномъ изложеніи.

V.

На основаніи изложеннаго до сихъ поръ читатель сдѣлаетъ справедливый выводъ, что право своей особой закономѣрности не имѣетъ и подчинено въ своемъ развитіи хозяйству. Не слѣдуетъ ли отсюда, что особой науки—юриспруденціи быть не можетъ, и что право не требуетъ самостоятельнаго изученія, которое должно быть просто-напросто замѣнено изученіемъ хозяйства? Это заключеніе обнаружило бы лишь непониманіе значенія сдѣланныхъ выводовъ.

На этотъ вопросъ слѣдовало бы отвѣтить, что, изучая хозяйство, нисколько не изучаешь права, по той простой причинѣ, что они не тожественны: хозяйство не содержитъ въ себѣ права. Мало того. И то, и другое (и любое третье), всѣ они суть въ равной

[1]) Нѣкоторые отдѣлы права занимаютъ промежуточное мѣсто между этими, такъ сказать, хозяйственными и нехозяйственными отдѣлами права: напримѣръ, наслѣдственное право, которое цѣликомъ вытекаетъ, по основнымъ своимъ принципамъ, изъ существующаго экономическаго строя, но въ то же время находится въ зависимости отъ характера семейнаго права (напр., юридическое положеніе женщины въ семьѣ), также экономическіе отдѣлы международнаго права и т. д.

степени абстракціи—отъ *единственной соціологической реальности*,—цѣлаго соціальной жизни. Теорія соціальнаго матеріализма говоритъ совсѣмъ не то, что вся соціальная жизнь состоитъ изъ одного хозяйства, а то, что, хотя соціальная жизнь состоитъ изъ очень многихъ сторонъ, понятіе соціальной жизни есть синтезъ весьма различныхъ признаковъ, но существуетъ возможность всѣ ихъ разсматривать какъ свойства *одного* предмета, фактически объединенныя общей закономѣрностью, которая и сводится къ зависимости всѣхъ ея сторонъ отъ одной стороны—соціальнаго хозяйства. И хозяйство, и право, и любая другая сторона соціальной жизни въ этомъ отношеніи равны, какъ свойства или стороны соціальной жизни, они обладаютъ, съ точки зрѣнія соціальнаго познанія неодинаковой степенью реальности, именно, какъ только что сказано, одинаково не составляютъ реальности, которой остается лишь соціальная жизнь въ цѣломъ.

Но они могутъ быть сдѣланы настоящими реальностями,—и хозяйство, и право, и они фактически становятся таковыми въ спеціальныхъ соціологическихъ дисциплинахъ: юриспруденціи и политической экономіи. И, очевидно, вмѣстѣ съ самостоятельной реальностью они получаютъ свою особую закономѣрность, представляющую, такъ сказать, паспортъ реальности. И этихъ паспортовъ можетъ быть выдано различнымъ сторонамъ соціальной жизни столько, сколько угодно будетъ суверенному владыкѣ разума, ибо закономѣрность не летаетъ въ воздухѣ, гдѣ надѣются уловить ее позитивные соціологи, а установляется разумомъ, хотя, продолжая употребленное сравненіе, разуму приходится здѣсь также считаться съ познавательнымъ матеріаломъ, какъ и абсолютному владыкѣ съ общественными классами своего государства. Закономѣрность,—никогда не слѣдуетъ этого забывать,—есть лишь особый способъ координированія представленій то болѣе узкаго, то болѣе широкаго круга явленій. Поэтому не можетъ быть предъявлено никакого формальнаго возраженія противъ спеціальнаго изученія любого круга явленій, оно можетъ быть сдѣлано только съ точки зрѣнія цѣлесообразности. Съ точки зрѣнія цѣлесообразности могутъ быть предъявлены, напримѣръ, большія сомнѣнія относительно дисциплины, которая задалась бы цѣлью установить закономѣрность употребленія въ Библіи слова „но", съ формальной же стороны такая „но"-логія имѣла бы столько же права на существованіе, какъ и соціологія. Но такихъ сомнѣній, конечно, относительно политической экономіи и юриспруденціи предъявлено быть не можетъ,—ихъ практическая важность безспорна, слѣдовательно, спо-

ціальное изученіе и права, и хозяйства не встрѣчаетъ никакихъ препятствій.

Юриспруденція изучаетъ право спеціально со стороны тѣхъ особенностей, которыя характеризуютъ его, какъ таковое. Въ этой сравнительно узкой сферѣ лишь и имѣютъ силу ея ученія. Все, что переходитъ эти узкія границы, вторгается уже въ область соціологіи (напр., вопросъ объ отношеніи права къ другимъ сторонамъ соціальной жизни). Поэтому тому, чему учитъ наука права, не компетентна научить соціологія, какого бы вѣроисповѣданія—идеалистическаго или матеріалистическаго—она ни придерживалась. Спеціальный предметъ юриспруденціи является какъ бы конкретнымъ и индивидуальнымъ по отношенію къ тѣмъ общимъ понятіямъ, съ которыми имѣетъ дѣло соціологія, такъ что она проглядываетъ его съ своей общей точки зрѣнія. Точно такимъ же образомъ, въ „общей части“ любого права не излагаются отдѣльные его институты, а въ общей теоріи права—спеціальныя ученія отдѣльныхъ отраслей права. Итакъ, получаетъ полную силу на первый разъ парадоксальное положеніе: право не имѣетъ своей особой закономѣрности и право имѣетъ свою особую закономѣрность.

Вотъ здѣсь-то и есть взаимодѣйствіе,—говорятъ мнѣ противники соціологическаго монизма. Значитъ и вы признаете взаимодѣйствіе общей соціальной закономѣрности съ одной стороны,—пусть даже она, дѣйствительно, лежитъ въ закономѣрности хозяйства,—и спеціально юридической закономѣрности. „Взаимодѣйствіе“ между общей и спеціальной закономѣрностью и потому будто бы относительная самостоятельность отдѣльныхъ сторонъ соціальной жизни играетъ роль главнаго козыря въ аргументаціи противниковъ монизма, хотя, конечно не въ такой простой и ясной, а болѣе запутанной формѣ. Этотъ аргументъ основывается на простомъ гносеологическомъ недоразумѣніи. Закономѣрность есть способъ координировать извѣстнымъ образомъ ряды представленій. Предположимъ теперь, что у васъ есть координація представленій „общественная жизнь“, координація состоитъ изъ ряда представленій,— говоря грубо—хозяйство, право, наука и т. д., поставленныхъ *во взаимную связь*. Связь эта является соціологической закономѣрностью, которая гласитъ, что закономѣрность соціальныхъ явленій есть закономѣрность явленій экономическихъ. Естественно, что представленія, входящія какъ познавательный матеріалъ въ составъ понятія соціальной жизни, отличаются высокой степенью абстракціи, необходимой длятого чтобы возможно было въ одномъ понятіи охватить *всю* соціальную жизнь. Это можетъ быть печально, понятіе—это

Notbehelf, вспомогательное средство нашего разума, поставленнаго въ необходимость оріентироваться въ слишкомъ большомъ кругѣ явленій, но это фактъ, съ которымъ напередъ мирится всякій, приступающій къ изученію соціологіи. Чтобы обозрѣть картину всего города, нужно подняться очень высоко, и, хотя видны лишь общіе контуры, подробности сливаются въ туманѣ, зато видно взаимное отношеніе частей города. Если вы хотите разсмотрѣть отдѣльную часть города, вы спуститесь, конечно, ниже; вы увидите здѣсь много подробностей, которыхъ не видѣли сверху, но связь этой части города съ остальными для васъ будетъ уже не ясна; вы видите одинъ и тотъ же предметъ (или, лучше сказать, его часть), но совсѣмъ *иначе*, чѣмъ въ первый разъ. Вы сдѣлаете оба раза различные выводы объ одномъ и томъ же предметѣ, и однако и тотъ, и другой выводъ будутъ правильны, они между собой не конкурируютъ, ибо они лежатъ *въ разныхъ логическихъ плоскостяхъ*.

Вотъ почему возможно утверждать, что существуетъ общая соціологическая закономѣрность, которая отрицаетъ самостоятельную закономѣрность, и на-ряду съ этимъ существуетъ спеціальная юридическая закономѣрность, при чемъ нѣтъ никакого противорѣчія между этими утвержденіями, и не происходитъ никакого „взаимодѣйствія" между обоими видами закономѣрности. Кажущееся противорѣчіе устраняется, такимъ образомъ, выясненіемъ смысла, въ которомъ дѣлаются противорѣчащія утвержденія. Общая и спеціальная закономѣрность установляется *при разныхъ условіяхъ познанія* [1]).

Но я сдѣлаю удовольствіе сторонникамъ взаимодѣйствія и признаю взаимодѣйствіе (или, лучше сказать, *совокупное* дѣйствіе) общей и спеціальной закономѣрности тамъ, гдѣ оно дѣйствительно имѣетъ мѣсто, и именно не въ сферѣ познанія, логической системы, а въ жизни, въ душѣ познающаго субъекта. Ибо, поскольку таковому субъекту приходится быть не только зрителемъ, но и актеромъ, не только разсуждать о жизни, но и жить, онъ долженъ пользоваться совмѣстными указаніями наукъ, установляющихъ какъ общую, такъ и спеціальную закономѣрность. Первая даетъ ему общія, руководящія точки зрѣнія, вторая оріентируетъ его въ кругѣ тѣхъ спеціальныхъ явленій, среди которыхъ онъ долженъ работать. Чтобы достигнуть конкретнаго, которымъ является жизнь, нужно спуститься съ верхнихъ этажей абстракціи къ спеціальному знанію. Но направленіе и отдаленная цѣль пути видны только сверху...

[1]) Сказанное имѣетъ силу, конечно, не только относительно юридической, но и всякой другой спеціальной закономѣрности.

4) Иванъ Карамазовъ

(въ романѣ Достоевскаго «Братья Карамазовы») какъ философскій типъ.

Публичная лекція [1]).

Милостивыя государыни и государи!

Иванъ Карамазовъ, сидя въ скверномъ трактирѣ, говоритъ своему брату Алешѣ: „русскіе мальчики какъ до сихъ поръ орудуютъ. Иные то-есть? Вотъ, напримѣръ, здѣшній вонючій трактиръ, вотъ они и сходятся, засѣли въ уголъ. Всю жизнь прежде не знали другъ друга, а выйдутъ изъ трактира, сорокъ лѣтъ опять не будутъ знать другъ друга, ну и что же, о чомъ они будутъ разсуждать, пока поймали минутку въ трактирѣ-то? О міровыхъ вопросахъ, не иначе: есть ли Богъ, есть ли безсмертіе? А которые въ Бога не вѣруютъ, ну, тѣ о соціализмѣ и объ анархизмѣ заговорятъ, о передѣлкѣ всего человѣчества по новому штату, такъ вѣдь это одинъ же чортъ выйдетъ, все тѣ же вопросы, только съ другого конца. И множество, множество самыхъ оригинальныхъ русскихъ мальчиковъ только и дѣлаютъ, что о вѣковѣчныхъ вопросахъ говорятъ у насъ въ наше время. Развѣ не такъ?„—“Да,—настоящимъ русскимъ вопросы о томъ: есть ли Богъ и есть ли безсмертіе, или, какъ вотъ ты говоришь, вопросы съ другого конца, конечно, первые вопросы и прежде всего, да такъ и надо“,— отвѣтилъ ему на это Алеша.

Я тоже вижу въ неослабѣвающемъ интересѣ къ этимъ вопросамъ самую характерную черту нашей молодежи и нашей интеллигенціи, черту, глубоко враждебную всему, что носитъ на себѣ печать куль-

---

[1]) Читана въ Кіевѣ 21 ноября 1901 г. Напечатана въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи“ 1902, кн. I.

*

турной буржуазности, и также вижу въ этой чертѣ печать глубокаго идеализма, возвышенности настроенія, которое изъ внутренняго міра переходитъ во внѣшній, изъ настроенія становится дѣйствіемъ. Какъ отмѣчено въ словахъ Ивана, наше общество съ разныхъ концовъ подходитъ къ этимъ вопросамъ, то со стороны соціологіи, то метафизики. Конечно, обѣ стороны не исключаютъ одна другую, вѣрнѣе, онѣ всегда такъ или иначе совмѣщаются, но обыкновенно съ большимъ акцентомъ выдвигается какая-либо одна сторона. Еще недавно мы пережили періодъ увлеченія соціологической стороной міровоззрѣнія; если я не обманываюсь, теперь начинается поворотъ въ сторону метафизики. Во всякомъ случаѣ можно считать безспорнымъ, что наша интеллигенція является едва ли не наиболѣе философски настроенной, но при этомъ совершенно недостаточно философски образованной. Уровень философскаго образованія стоитъ у насъ чрезвычайно низко не только у читающей публики, но и у пишущей. До сихъ поръ мы, русскіе, мало чѣмъ обогатили міровую философскую литературу, и единственнымъ нашимъ оригинальнымъ философомъ остается пока Влад. Соловьевъ. Однако, если мы не имѣемъ обширной и оригинальной научной литературы по философіи, то мы имѣемъ наиболѣе философскую изящную литературу; та сила мысли нашего народа, которая не выразилась въ научныхъ трактатахъ, нашла для себя исходъ въ художественныхъ образахъ, и въ этомъ отношеніи въ теченіе XIX вѣка, по крайней мѣрѣ второй половины его, мы въ лицѣ Достоевскаго и Толстого, даже Тургенева, въ меньшей степени и Чехова—идемъ впереди европейской литературы, являясь для нея образцомъ. Великія сокровища духа скоплены въ нашей литературѣ и нужно умѣть цѣнить ихъ.

Къ сожалѣнію, я не могу сказать, чтобы мы вѣрно исполняли эту естественную и, въ лучшемъ смыслѣ слова, патріотическую обязанность. Можетъ быть, это дѣлается относительно Тургенева, Толстого и нашихъ современныхъ писателей, но этого далеко еще не сдѣлано въ достаточной степени относительно великаго страдальца нашей литературы Достоевскаго. Онъ остается какъ бы забытъ въ нашей передовой литературѣ [1]), около его священнаго имени скопляются обидныя недоразумѣнія, благодаря которымъ его считаютъ чуть не своимъ рептиліи литературы, а лучшая часть общества не чувствуетъ своей кровной съ нимъ связи. Конечно, въ нѣкоторой степени тому причи-

[1]) За послѣдніе годы Достоевскій привлекаетъ къ себѣ все большее вниманіе.

ной, быть-можетъ, являются своеобразныя политическія убѣждеı Достоевскаго, но кто же посмѣетъ смѣшать его съ тѣми, которые я ляются офиціальными представителями и хранителями этихъ во зрѣній? Въ лицѣ Достоевскаго мы имѣемъ не только безспорно ı ніальнаго художника, великаго гуманиста и народолюбца, но и вь дающійся философскій талантъ. Изъ всѣхъ нашихъ писателей п четное званіе художника-философа принадлежитъ по праву Достое скому; даже Толстой, поставленный рядомъ съ нимъ, въ этомъ о ношеніи теряетъ въ своихъ колоссальныхъ размѣрахъ. И эта ст рона—къ стыду нашей литературы—осталась всего менѣе разъяснеı ной и оцѣненной нашей критикой. Въ виду этого, не взирая на в огромную трудность оцѣнки Достоевскаго какъ философа, я чувству непреодолимую потребность остановиться именно на этой его сторон И въ такомъ случаѣ всего естественнѣе остановиться на томъ пр изведеніи, которое и въ философскомъ, и въ художественномъ отн шеніи является наиболѣе геніальнымъ у Достоевскаго, на *Братьяı Карамазовыхъ*, а въ этомъ романѣ выбрать самую яркую въ фи лософскомъ отношеніи точку—образъ Ивана Карамазова. Изъ все галлереи типовъ этого романа этотъ образъ намъ, русской интелли генціи, самый близкій, самый родной; мы сами болѣемъ его страда ніями, намъ понятны его запросы. Вмѣстѣ съ тѣмъ образъ этотъ во носитъ насъ на такую головокружительную высоту, на которую фи лософская мысль поднималась въ лицѣ только самыхъ отважныхъ своихъ служителей. Но обратимся къ самому роману.

Иванъ Карамазовъ представляетъ одну изъ центральныхъ фи гуръ въ этой грандіозной эпопеѣ русской жизни, въ которой послѣд няя отразилась отъ самыхъ высшихъ до самыхъ низшихъ своихъ проявленій. Онъ есть одинъ изъ трехъ братьевъ Карамазовыхъ которые, быть можетъ, въ глазахъ Достоевскаго символическ изображали все русское общество, всю русскую жизнь. Но вмѣ стѣ съ тѣмъ Иванъ есть эпизодическая фигура въ романѣ, ем не принадлежитъ въ немъ никакого дѣйствія. Отношеніе Ивана к трагедіи, разыгравшейся въ стѣнахъ Карамазовскаго дома, может быть характеризовано самое большое какъ попустительство. Хотя сам Иванъ впослѣдствіи мучится мыслью, что онъ есть нравственный ви новникъ убійства, но это бредъ его больной души, скорѣе характер ный для состоянія этой послѣдней, нежели для опредѣленія дѣйстви тельнаго участія Ивана въ убійствѣ.—Не ты убилъ,—говоритъ ем Алеша, устами котораго чаще всего говоритъ и самъ авторъ. І правда, нетрудно видѣть, что кровавое событіе въ романѣ надвигаетс

съ фатальной силой, что трагедія неотвратима и все равно разыгралась бы и безъ всякаго участія Ивана. Смотря на дѣло объективно, можно считать и Алешу такимъ же попустителемъ, какъ и Ивана.

Быть-можетъ, съ точки зрѣнія архитектуры романа, покажется неудачнымъ, что одна изъ центральныхъ фигуръ вмѣстѣ съ тѣмъ является какъ бы эпизодической и лишней для развитія дѣйствія. Безспорно, что всѣ почти романы Достоевскаго страдаютъ большими недостатками, даже неряшествомъ архитектуры и выполненія, и фанатикамъ формы есть отчего прійти въ справедливое негодованіе. Но какъ-то странно и неумѣстно говорить о недостаткахъ формы, когда рѣчь идетъ о такихъ колоссальныхъ произведеніяхъ, какъ „Братья Карамазовы". Они сами себѣ законъ, и разумной критикѣ слѣдуетъ ограничиться относительно ихъ только констатированіемъ фактовъ, возможно полнымъ раскрытіемъ художественнаго замысла.

Послѣ сказаннаго относительно мѣста Ивана въ романѣ легко понять, что душевный міръ Ивана характеризуется въ романѣ всего менѣе его поступками. Главный и основной источникъ для пониманія его души суть его собственныя слова о себѣ. Сравнительно второстепенное значеніе имѣютъ отзывы о немъ дѣйствующихъ лицъ, но они получаютъ значеніе только въ связи со словами Ивана. Характеристика Ивана сдѣлана въ драматической формѣ, большею частью въ формѣ монолога, рѣже діалога. Это какъ бы драматическій эпизодъ въ романѣ; хотя самъ Достоевскій избѣгалъ формы драмы, но многія страницы его романовъ возвышаются до истинно шекспировскаго драматическаго паѳоса. По драматической формѣ многое изъ діалоговъ и монологовъ Ивана можетъ быть скорѣе всего сопоставлено съ первыми, философскими сценами Фауста. Заслуживаетъ особаго упоминанія какъ виртуозный техническій пріемъ, доступный въ нашей да и во всей міровой литературѣ одному Достоевскому, это характеристика души Ивана его бредомъ. Мы разумѣемъ удивительную главу — „Чортъ. Кошмаръ Ивана Ѳедоровича". Благодаря бреду, сопровождающемуся галлюцинаціей и болѣзненнымъ раздвоеніемъ сознанія, мы имѣемъ здѣсь какъ бы монологъ въ діалогической формѣ. Чортъ Ивана Ѳедоровича не метафизическій Мефистофель, изображающій собою абстрактное начало зла и ироніи, это произведеніе собственной больной души Ивана, частица его собственнаго я. Все, что мучаетъ Ивана, что онъ презираетъ въ себѣ и ненавидитъ, притомъ не только въ настоящемъ, но и въ прошломъ, все это получаетъ какъ бы персонификацію въ чортѣ. Предоставляемъ психіатрамъ анализировать съ мало интересной здѣсь психіатрической точки зрѣнія этотъ

эпизодъ, для насъ онъ является драгоцѣннымъ какъ характеристика состоянія души Ивана. Это высшій пунктъ нервнаго и умственнаго раздраженія, въ которомъ находится Иванъ,—моментъ, когда силы его рвутся, и имъ овладѣваетъ, наконецъ, болѣзнь. Появленіе его въ судѣ на послѣднихъ страницахъ романа мало прибавляетъ къ его душевной драмѣ.

Мало прибавляетъ для характеристики Ивана и любовная интрига, его романъ съ Екатериной Ивановной, который Достоевскій присоединилъ, скорѣе всего, ради внѣшней связи, да, можетъ-быть, слабости черезчуръ усложнять фабулу романа. Романъ съ Екатериной Ивановной есть совершенно внѣшній эпизодъ въ жизни Ивана; онъ не играетъ ровно никакой роли въ его душевномъ мірѣ и потому является излишнимъ, не отвѣчающимъ художественнымъ цѣлямъ автора, въ сущности также излишнимъ, прибавимъ мы, какъ излишнимъ эпизодомъ для трагедіи *Фаустъ* является интрижка Фауста съ Маргаритой, которая могла бы быть отлично уступлена любому изъ второстепенныхъ персонажей и которая нисколько не характеризуетъ Фауста. Иванъ ведетъ, по выраженію нашего Герцена, логическій, скажу даже, метафизическій романъ, который заслоняетъ для него все остальное. Въ душевной жизни Ивана всѣ дѣйствующія лица романа, отецъ, Алеша, Митя и въ особенности Смердяковъ имѣютъ свое значеніе, и его не имѣетъ только Екатерина Ивановна да Грушенька. Мы не будемъ поэтому болѣе останавливаться на этомъ эпизодѣ.

Добавлю къ этому, что Достоевскій даетъ только, такъ сказать, моментальную фотографію души Ивана. Онъ очень кратко и отрывисто говоритъ объ его прошломъ, объ его дѣтствѣ и юности—въ романѣ Ивану 23 года—и ничего не говоритъ объ его будущемъ. Разсказъ круто обрывается. Внѣшней причиной тому была смерть автора, унесшаго съ собой въ могилу столько невысказанныхъ словъ. Но едва ли и въ дальнѣйшемъ Иванъ занялъ бы видное мѣсто въ романѣ,—въ предисловіи Достоевскій говоритъ, по крайней мѣрѣ, только объ Алешѣ, какъ героѣ будущаго романа, который долженъ былъ, по плану автора, составить продолженіе „Братьевъ Карамазовыхъ“. Характерно, что въ романѣ нигдѣ нѣтъ описанія внѣшности Ивана, хотя описывается внѣшность всѣхъ главныхъ дѣйствующихъ лицъ. Мнѣ кажется, что въ этомъ не случайность, не неряшливость, а внутренній художественный инстинктъ. Иванъ—духъ; онъ весь отвлеченная проблема, онъ не имѣетъ внѣшности. Кому въ самомъ дѣлѣ придетъ въ голову требовать описанія внѣшности Фауста, от-

носительно которой также не имѣется никакой ремарки въ трагедіи.

Такимъ образомъ весь талантъ автора направленъ къ тому, чтобы раскрыть и освѣтить состояніе души Ивана въ данный моментъ; оно находится какъ бы въ фокусѣ электрическаго солнца таланта Достоевскаго.

Иванъ принадлежитъ къ тѣмъ высшимъ натурамъ, для которыхъ послѣднія проблемы бытія, такъ называемые метафизическіе вопросы, о Богѣ, о душѣ, о добрѣ и злѣ, о міровомъ порядкѣ, о смыслѣ жизни, представляются не праздными вопросами сѣрой теоріи, но имѣютъ самую живую, непосредственную реальность. Такія натуры не могутъ жить, не поставивши и не разрѣшивши этихъ вопросовъ. Съ психологической точки зрѣнія не имѣетъ значенія, каковы тѣ выводы или отвѣты, которые получены тѣмъ или другимъ лицомъ на эти вопросы. Важно то, что они не могутъ не быть поставлены и отвѣчены. Характерной особенностью состоянія, въ которомъ находится Иванъ въ романѣ, является недовѣріе, утрата вѣры въ старое, которое не замѣнилось еще новымъ. Такое переходное состояніе въ высшей степени болѣзненно; болѣзнь роста грозитъ иногда смертельнымъ исходомъ. Я напомню вамъ то мѣсто *Исповѣди,* этого драгоцѣннѣйшаго психологическаго памятника, гдѣ Толстой разсказываетъ, какъ онъ, находясь на высотѣ личнаго счастія, пряталъ отъ себя орудіе самоубійства, такъ сильно его къ нему тянуло. Подобное же состояніе описано въ автобіографіи Милля, гдѣ разсказана болѣзнь невѣрія, нравственный кризисъ, постигшій его при переходѣ отъ юности къ болѣе зрѣлому возрасту.

Представьте себѣ въ моментъ такого перехода, такой болѣзненной ломки человѣка огромнаго ума, логической неустрашимости, страстной искренности, человѣка, абсолютно неспособнаго къ сдѣлкамъ съ собой, и вы получите Ивана Ѳедоровича Карамазова. Этотъ умный и талантливый человѣкъ, въ цвѣтѣ силъ и жизни, совершенно серьезно говоритъ о самоубійствѣ, правда, не сейчасъ, но къ 30 годамъ, когда остынетъ жажда жизни „неприличнѣйшая". А Иванъ любитъ жизнь и умѣетъ ее цѣнить. „Пусть я не вѣрю въ порядокъ вещей, но дороги мнѣ клейкіе, распускающіеся весной листочки, дорого голубое небо, дорогъ иной человѣкъ, котораго иной разъ, повѣришь ли, не знаешь, за что и любишь, дорогъ иной подвигъ человѣческій, въ который давно уже, можетъ-быть, пересталъ и вѣрить, а все-таки по старой памяти чтишь его сердцемъ". Душа этого человѣка открыта для всего великаго и прекраснаго. Онъ говоритъ, что поѣдетъ въ

Европу, которую считаетъ дорогимъ кладбищемъ, „самымъ, самымъ дорогимъ кладбищемъ“: „дорогіе тамъ лежатъ покойники, каждый камень надъ ними гласитъ о такой горячей минувшей жизни, о такой страстной вѣрѣ въ свой подвигъ, въ свою истину, въ свою борьбу и въ свою науку, что я, знаю ранѣе, паду на землю и буду цѣловать эти камни и плакать надъ ними“. Такимъ образомъ, вся европейская культура, которую онъ такъ умѣетъ цѣнить и чтить, въ настоящемъ представляется ему дорогимъ покойникомъ. Вся жизнь является для него обезвкушенной. Состояніе нравственнаго омертвѣнія, въ которомъ находится Иванъ, дѣлаетъ его холоднымъ и безучастнымъ эгоистомъ, которому окружающая его жизнь внушаетъ только брезгливое раздраженіе. У насъ подираетъ морозъ по кожѣ, когда онъ говоритъ по поводу возможности убійства Дмитріемъ отца, что „одинъ гадъ сожретъ другого“, насъ шокируетъ, даже возмущаетъ его барски надменное, грубое отношеніе къ Смердякову, которому случайно пришлось сдѣлаться настоящимъ героемъ его метафизическаго романа; многое въ образѣ дѣйствій и въ особенности въ чувствахъ Ивана кажется намъ жесткимъ и отталкивающимъ. Но при этомъ не вѣрится, что во всемъ этомъ сказывается подлинная сущность натуры этого человѣка, умѣющаго такъ умиляться клейкими весенними листочками и цѣловать, орошая слезами, камни европейской культуры. Не вѣрится самому Ивану, когда онъ говоритъ про себя Алешѣ: „я никогда не могъ понять, какъ можно любить своихъ ближнихъ“. Тотъ Иванъ, котораго мы видимъ въ романѣ, не таковъ, каковъ онъ есть на самомъ дѣлѣ, какъ Раскольниковъ, готовящійся къ убійству старухи, очень мало похожъ на подлиннаго Раскольникова. Постоянное страданіе, жгучая боль неразрѣшенныхъ сомнѣній заставляютъ Ивана внимательно относиться только къ своему внутреннему міру; на участіе во внѣшней жизни у него не хватаетъ силъ. Иванъ боленъ не въ концѣ только романа, когда у него дѣлается уже настоящая нервная горячка, но онъ боленъ съ самаго начала, боленъ съ того времени, когда стали со всей ясностью передъ нимъ мучащіе его вопросы, которые ему нужно разрѣшить или нравственно умереть. Софистъ и діалектикъ въ Иванѣ иногда заслоняетъ мученика идеи, но послѣдній виденъ проницательному взору старца Зосимы, который съ пророческой прозорливостью послѣ памятнаго разговора о церковномъ судѣ говоритъ Ивану: „идея эта (о безсмертіи души) еще не рѣшена въ вашемъ сердцѣ и мучаетъ его. Но и мученикъ любитъ иногда забавляться своимъ отчаяніемъ, какъ бы тоже отъ отчаянія. Пока съ отчаянія и вы забавляетесь и журнальными статьями, и свѣтскими

спорами, сами не вѣруя своей діалектикѣ и съ болью сердца усмѣхаясь ей про себя... Въ васъ этотъ вопросъ не рѣшенъ, и въ этомъ ваше великое горе, ибо настоятельно требуетъ разрѣшенія"... Въ этихъ вѣщихъ словахъ данъ вѣрный ключъ къ душѣ Ивана. Какой же вопросъ или, лучше сказать, какіе вопросы не рѣшены у Ивана и ихъ неразрѣшенность составляетъ его великое горе?

Петръ Александровичъ Міусовъ въ той же сценѣ въ монастырѣ разсказываетъ про Ивана слѣдующую вещь: „Не далѣе какъ пять дней тому назадъ въ одномъ здѣшнемъ, по преимуществу дамскомъ обществѣ, онъ торжественно заявилъ въ спорѣ, что на всей землѣ нѣтъ рѣшительно ничего такого, что заставляло бы людей любить себѣ подобныхъ, что такого закона природы, чтобы человѣкъ любилъ человѣчество, не существуетъ вовсе, и что если есть и была до сихъ поръ любовь на землѣ, то не отъ закона естественнаго, а единственно потому, что люди вѣровали въ свое безсмертіе. Иванъ Ѳедоровичъ прибавилъ при этомъ въ скобкахъ, что въ этомъ-то и состоитъ весь законъ естественный, такъ что уничтожьте въ человѣчествѣ вѣру въ свое безсмертіе, въ немъ тотчасъ же изсякнетъ не только любовь, но и всякая живая сила, чтобы продолжать міровую жизнь. Мало того: тогда ничего уже не будетъ безнравственнаго, все будетъ позволено, даже антропофагія. Но и этого мало, онъ закончилъ утвержденіемъ, что для каждаго частнаго лица, не вѣрующаго ни въ Бога, ни въ безсмертіе свое, нравственный законъ природы долженъ немедленно измѣниться въ полную противоположность прежнему религіозному и что эгоизмъ даже до злодѣйства не только долженъ быть дозволенъ человѣку, но даже признанъ необходимымъ, самымъ разумнымъ и чуть ли не благороднѣйшимъ исходомъ въ его положеніи". Иванъ вполнѣ подтверждаетъ вѣрность передачи его мысли: „нѣтъ добродѣтели, если нѣтъ и безсмертія". А Иванъ въ романѣ не вѣритъ или еще не вѣритъ въ безсмертіе души. Ту же мысль повторяетъ ему его страшный двойникъ-чортъ. Онъ говоритъ о будущемъ царствѣ свободы и науки, когда человѣкъ, окончательно упразднивъ вѣру въ Бога, станетъ человѣкобогомъ. Но „вопросъ теперь въ томъ, думалъ мой юный мыслитель (высмѣиваетъ Ивана чортъ): возможно ли, чтобы такой періодъ наступилъ когда-нибудь или нѣтъ? Если наступитъ, то все рѣшено, и человѣчество устроится окончательно. Но такъ какъ, въ виду закоренѣлой глупости человѣческой, это, пожалуй, еще и въ тысячу лѣтъ не устроится, то всякому, сознающему уже и теперь истину, позволительно устроиться совершенно, какъ ему угодно, на новыхъ началахъ. Въ этомъ смыслѣ ему „все позволено". Мало того:

если даже періодъ этотъ никогда не наступитъ, то такъ-какъ Бога и безсмертія все-таки нѣтъ, то новому человѣку позволительно стать человѣкобогомъ, даже хотя бы одному въ цѣломъ мірѣ, и ужъ, конечно, въ новомъ чинѣ, съ легкимъ сердцемъ перескочитъ всякую прежнюю нравственную преграду прежняго раба-человѣка, если оно понадобится. Для Бога не существуетъ закона! Гдѣ станетъ Богъ, тамъ ужъ мѣсто Божіе! Гдѣ стану я, тамъ сейчасъ же будетъ первое мѣсто... „все позволено" и шабашъ! Что „все позволено", является вообще излюбленной идеей или, лучше, излюбленнымъ предметомъ разговора Ивана Карамазова: онъ развиваетъ эту идею и Алешѣ, и Митѣ въ тюрьмѣ, и Смердякову, и вы знаете, какое роковое направленіе придается мыслямъ Смердякова этимъ воззрѣніемъ. Но оставляя въ сторонѣ эпизодъ со Смердяковымъ и останавливая вниманіе исключительно на философской сторонѣ дѣла, мы видимъ, что здѣсь съ безъоговорочной рѣшительностью ставится одна изъ самыхъ главныхъ, изъ самыхъ центральныхъ проблемъ философіи всѣхъ временъ и народовъ, проблема, поставленная уже Сократомъ и даже его предшественниками-антагонистами софистами, именно этическая проблема, вопросъ о критеріяхъ добра и зла, объ этической санкціи. Думается, что въ наши дни изъ всѣхъ философскихъ проблемъ этическая проблема выдвигается на первое мѣсто и оказываетъ опредѣляющее вліяніе на все развитіе философской мысли. Но, конечно, эта проблема никогда вполнѣ не устранялась и неустранима изъ философіи и, я думаю, составляетъ самый главный, дѣйствительно *первый* по важности вопросъ философіи.

Иванъ съ честной неустрашимостью и съ жестокой послѣдовательностью дѣлаетъ этическіе выводы изъ философіи атеизма или, если позволено употребить философскій терминъ нашихъ дней, позитивизма, онъ приходитъ къ безотрадному для себя выводу, что критерій добра и зла, а, слѣдовательно, и нравственности, не можетъ быть полученъ безъ метафизической или религіозной санкціи. Религіозной вѣры у него нѣтъ, но съ ея потерей онъ съ ужасомъ теряетъ и нравственность. Я намѣренно отстраняю здѣсь отъ себя теоретическую оцѣнку воззрѣній Ивана, слѣдовательно, вопросъ о томъ, правъ или неправъ онъ, связывая критерій добра и зла съ религіей, на этотъ вопросъ люди разныхъ міровоззрѣній отвѣтятъ различно. Я подчеркиваю только общечеловѣческое содержаніе этого вопроса, который ставитъ себѣ всякій человѣкъ, начинающій жить сознательной жизнью и переходящій отъ дѣтской традиціонной вѣры къ сознательной вѣрѣ или невѣрію.

Трагедія Ивана состоитъ не въ томъ, что онъ приходитъ къ выводамъ, отрицающимъ нравственность; мало ли людей, для которыхъ теоретическое „все позволено“ является только удобной вывѣской для практической безнравственности; она состоитъ въ томъ, что съ такимъ выводомъ не можетъ помириться его сердце „высшее, способное такой мукой мучиться“, какъ охарактеризовалъ его старецъ. Достаточно вспомнить муки Ивана, считавшаго себя виновнымъ въ убійствѣ отца. Теоретическій разумъ приходитъ здѣсь въ разладъ съ практическимъ, то, что отрицаетъ логика, поднимаетъ свой голосъ въ сердцѣ, существуетъ, несмотря ни на какія отрицанія, какъ фактъ непосредственнаго нравственнаго сознанія, какъ голосъ совѣсти. Натура въ высокой степени этическая, принужденная отрицать этику, таковъ этотъ чудовищный конфликтъ. Вѣдь это подобно тому, какъ если бы кто-либо вынужденъ былъ отрицать дневной свѣтъ, который онъ видитъ своими глазами, съ той разницей, что этотъ разладъ, касающійся единичнаго факта познанія, не можетъ сравниться по значенію съ вопросомъ, затрагивающимъ всю нравственную жизнь человѣка.

Атеистическій аморализмъ, какъ можно опредѣлить этическія воззрѣнія Ивана, невольно напоминаетъ сходныя исканія безпокойнаго духа, которому, по прихоти моды, суждено сдѣлаться кумиромъ нынѣшняго дня, Фр. Ницше. Всякій, кто хотя поверхностно знакомъ съ моральной философіей Ницше, безъ труда усмотритъ тожество основныхъ мотивовъ и основныхъ идей у Ницше и Ивана, что вполнѣ понятно изъ сходства основной ихъ проблемы о совмѣстимости абсолютной морали съ позитивизмомъ. (Мы оставляемъ при этомъ, конечно, въ сторонѣ детали философіи Ницше, считая все остальное второстепеннымъ по сравненію съ этической проблемой). Мы видѣли, что не только общее воззрѣніе, ставящее „сверхчеловѣка“ Ницше или „человѣкобога“ Ивана „по сю сторону добра и зла“, и дѣлающее для нихъ „все позволеннымъ“, характерно для обоихъ, но также и принципъ эгоизма, отрицаніе альтруизма, становящееся на мѣсто упраздненной морали, повторяется и здѣсь и тамъ. Эгоистическое величіе сверхчеловѣка, мораль господъ и мораль рабовъ,—таковы неизбѣжные „плоды сердечной пустоты“, остающейся послѣ разрушенія морали долга и любви. Душевная драма Фр. Ницше и Ивана Карамазова одна и та же,—теорія аморализма, но совмѣщающаяся съ моральными запросами личности. Величіе духа Ницше, на мой взглядъ, выражается именно въ страстности и искренности переживанія этой драмы, которая окончилась трагически—сумасшествіемъ Ницше. Дру-

гого пути изъ философіи Ницше нѣтъ и быть не можетъ; если бы онъ, написавъ то, что онъ написалъ, остался благополучнымъ обывателемъ, какимъ остался, напримѣръ, Вольтеръ, написавъ Кандида, эту вещь, полную отчаянія невѣрія, то Ницше былъ бы просто беллетристъ, который въ изысканной прозѣ и стихахъ упражнялся на разныя философскія темы. Своимъ безуміемъ болѣе, чѣмъ своими писаніями, онъ показалъ дѣйствительную важность и дѣйствительное значеніе трактуемыхъ въ нихъ проблемъ. Жизнь Ницше является необходимымъ комментаріемъ, при которомъ трагическимъ заревомъ озаряются его писанія, становятся понятны дѣйствительныя страданія Заратустры. Съ пророческой прозорливостью проблему Ницше, проблему атеистическаго аморализма, формулировалъ Достоевскій, но въ противоположность Ницше, который весь ушелъ на изживаніе этого противорѣчія, Достоевскій, понимая его, возвышается надъ нимъ; духъ нашего романиста, рядомъ съ душою Ницше—Ивана, оказывается способенъ вмѣстить душу Алеши, и пророческій духъ старца Зосимы. О самомъ Достоевскомъ можно сказать словами чорта про подвижниковъ, которыхъ послѣднему приходилось искушать и душа которыхъ „стоитъ цѣлаго созвѣздія“: „такія бездны вѣры и невѣрія могутъ созерцать въ одинъ и тотъ же моментъ, что, право, иной разъ кажется только бы еще одинъ волосокъ—и полетитъ человѣкъ „вверхъ тормашки“... [1]). Необходимость сузить свое изложеніе заставляетъ насъ отклонить здѣсь трудную задачу анализа и критической оцѣнки общаго міровоззрѣнія Достоевскаго, долгъ любви и вниманія, до сихъ поръ вполнѣ неуплаченный нашимъ обществомъ великому писателю.

Иванъ нерѣшительно и условно выражается относительно морали: онъ говоритъ: если нѣтъ Бога и безсмертія души, то все позволено. Но когда его спрашиваютъ: есть ли Богъ, то иногда онъ рѣшительно отвѣчаетъ: нѣтъ Бога, иногда онъ даетъ почти противоположный отвѣтъ. Въ томъ и состоитъ мучительность положенія Ивана, что онъ не можетъ прійти ни къ какому окончательному выводу. Иванъ жадно ищетъ вѣры, онъ усталъ отъ сомнѣній. Вѣдь это про него говоритъ его насмѣшливый двойникъ-чортъ: моя мечта, „чтобы вопло-

---

[1]) Ср. отрывокъ изъ записной книжки Достоевскаго: «Инквизиторъ и глава о дѣтяхъ. Въ виду этихъ главъ вы бы (повидимому Кавелинъ) могли отнестись ко мнѣ хотя и научно, но не столь высокомѣрно по части философіи, хотя философія и не моя спеціальность. И въ Европѣ такой силы атеистическихъ *выраженій* нѣтъ и *не было*. Стало-быть, не какъ мальчикъ же *я* вѣрую во Христа и Его исповѣдую, а черезъ *большое горнило сомнѣній* моя *осанна* прошла». Въ одномъ письмѣ 1870 года Достоевскій говоритъ, что «вопросъ, которымъ я мучился сознательно и безсознательно всю свою жизнь,—существованіе Божіе».

титься въ душу семипудовой купчихи и Богу свѣчку ставить". Но достаточно поближе заглянуть въ душу Ивана, чтобы понять, какъ далекъ онъ отъ спокойствія вѣры, какъ оно недоступно ему, какъ глубоки и широки его сомнѣнія. Невольное смущеніе охватываетъ меня, когда мое изложеніе приближается къ тѣмъ главамъ романа, гдѣ описывается разговоръ братьевъ Ивана и Алеши въ трактирѣ. Достоевскій достигаетъ здѣсь поистинѣ титанической мощи и отваги. Кровью написаны эти главы, единственныя въ своемъ родѣ во всей міровой литературѣ. И какой своеобразный замыселъ кроется даже въ этой обстановкѣ, гдѣ сходятся братья въ первый разъ для разговора, для разговора о Богѣ и Его мірѣ. Иванъ, о которомъ говорится, что онъ не любилъ ни пьянства, ни разврата и „до трактировъ вообще не охотникъ", и послушникъ Алексѣй, сидятъ въ грязномъ трактирѣ, на манеръ того, въ какомъ Раскольниковъ слушалъ разсказъ Мармеладова. Они сидятъ „за ширмами во входной комнатѣ, съ буфетомъ у боковой стѣны. По ней поминутно шмыгали половые. Изъ посѣтителей былъ одинъ лишь старичокъ, отставной военный, и пилъ въ уголку чай. Зато въ остальныхъ комнатахъ трактира происходила вся обыкновенная трактирная возня, слышались призывные крики, откупориванія пивныхъ бутылокъ, стукъ билліардныхъ шаровъ, гудѣлъ органъ". А за ширмами, въ уголкѣ, подвергаются суровой оцѣнкѣ творческіе замыслы Бога, открывается всемірно-историческая даль и глубь вѣковъ, разверзаются бездонныя глубины легенды о великомъ инквизиторѣ, возносится къ небу фиміамъ человѣческой мысли... Есть что-то подлинно русское въ этой простотѣ и отсутствіи всякихъ внѣшнихъ обстановочныхъ эффектовъ, съ которыми выражены здѣсь великія идеи.

Въ такой-то обстановкѣ братья впервые знакомятся между собою. Иванъ даетъ отвѣтъ на молчаливый вопросъ Алеши: „во что вѣруетъ и чѣмъ живетъ его любимый братъ". Сначала Иванъ въ духѣ позитивизма говоритъ, что гдѣ моему „эвклидовскому земному" уму „про Бога понять" и рѣшить, есть ли Онъ. Но затѣмъ продолжаетъ: „принимаю Бога и не только съ охотой, но, мало того, принимаю премудрость Его, и цѣль Его, намъ совершенно ужъ неизвѣстныя, вѣрую въ порядокъ, въ смыслъ жизни, вѣрую въ вѣчную гармонію, въ которой мы будто бы всѣ сольемся, вѣрую въ слово, къ которому стремится вселенная и которое „бѣ къ Богу" и которое есть само Богъ, ну, и прочее, и прочее, и т. д. въ безконечность. Словъ-то много на этотъ счетъ надѣлано. Кажется, ужъ я на хорошей дорогѣ—а? Ну, такъ представь же себѣ, что въ окончательномъ результатѣ я

всю себѣ, а мнѣ оставлены въ удѣлъ только пакости". „Я знаю—жалуется чортъ—тутъ есть секретъ, мнѣ ни за что не хотятъ его открыть, потому что я, пожалуй, тогда, догадавшись, въ чемъ дѣло, рявкну „осанну", и тотчасъ исчезнетъ необходимый минусъ и начнется во всемъ мірѣ благополучіе". „Будирую, и скрѣпя сердце исполняю свое назначеніе: губить тысячи, чтобы спасся одинъ. Сколько, напримѣръ, надо было погубить душъ и опозорить честныхъ репутацій, чтобъ получить одного только Іова, на которомъ меня такъ зло поддѣли во время оно! Нѣтъ, пока не открытъ секретъ для меня существуютъ двѣ правды: одна тамошняя, ихняя, мнѣ пока совсѣмъ неизвѣстная, а другая моя". Иванъ стонетъ отъ этого издѣвательства чорта надъ его идеями.

Вопросъ, который съ такой трагической силой и безумной отвагой ставитъ здѣсь Иванъ, вопросъ о происхожденіи и значеніи зла въ мірѣ и разумности мірового порядка, есть вѣковѣчный вопросъ метафизики, старый какъ міръ, вопросъ, который, со временъ Лейбница, сталъ называться проблемой теодицеи. На этотъ вопросъ отвѣчали и богословы, для которыхъ онъ формулируется въ проблему промысла Божьяго, и философы,—и оптимисты, какъ Лейбницъ, и пессимисты, какъ злой его критикъ Вольтеръ, или Шопенгауэръ и Эд. Гартманъ, и спиритуалисты, и матеріалисты, и деисты, и атеисты. Не нужно думать, чтобы этотъ вопросъ задавался только религіознымъ воззрѣніемъ, онъ остается и для атеистическаго съ еще большей силой подчеркивающаго гармонію будущаго, которая покупается однако дисгармоніей настоящаго. Примѣромъ такого міровоззрѣнія можетъ служить современное матеріалистическое пониманіе исторіи и основанное на немъ ученіе соціализма: будущая гармонія соціализма покупается здѣсь неизбѣжною жертвой страданій капитализма; „муки родовъ" новаго общества, по извѣстному сравненію Маркса, неустранимы.[1]) Слѣдовательно съ полнымъ правомъ и съ полной силой и здѣсь можно поставить вопросъ Ивана о цѣнѣ этой будущей гармоніи, и, конечно, его неизбѣжно ставитъ себѣ каждая сознательная личность. Нѣтъ и не можетъ быть универсальной философской системы, которая не посчиталась бы съ этимъ вопросомъ въ полномъ объемѣ. Это есть въ полномъ смыслѣ слова міровой вопросъ; особенность его въ качествѣ таковаго состоитъ не только въ его неотвязности, но и въ неразрѣшимости въ томъ смыслѣ, что никакой прогрессъ науки, никакая сила мысли

[1]) Для меня лично этотъ Карамазовскій вопросъ существовалъ въ пору наибольшаго увлеченія марксизмомъ. Ср. предыдущую статью „Законъ причинности и свобода человѣческихъ дѣйствій", стр. 48.

е можетъ дать ему такого рѣшенія, которое уничтожило бы самый опросъ. Напротивъ, какъ бы совершенно онъ ни былъ, казалось, азрѣшенъ однимъ философомъ, онъ обязательно долженъ быть снова оставленъ и другимъ. Каждымъ философомъ, вѣрнѣе, каждымъ мыслящимъ и потому философствующимъ человѣкомъ вопросъ этотъ олженъ рѣшаться за собственный страхъ и счетъ, не отъ разума, е отъ логики только, а изъ всего существа. Даже въ случаѣ несамостоятельнаго его рѣшенія чужая мысль должна пройти чрезъ святая ятыхъ каждаго человѣка и, такимъ образомъ, сдѣлаться кровнымъ остояніемъ усвоившаго ее лица. Таково свойство всѣхъ міровыхъ опросовъ, которые составляютъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, и основныя проемы метафизики, и таково, между прочимъ, свойство всѣхъ вопросовъ, мучащихъ Ивана Карамазова. Мы лично думаемъ, что проема теодицеи, какъ она поставлена Иваномъ, неразрѣшима съ точки ѣнія эвдемонистическаго пониманія прогресса, видящаго въ послѣдмъ увеличеніе счастія наибольшаго числа людей. Проблема эта зрѣшима или устранима только путемъ метафизическаго и религіозго синтеза. [1])

Но мы не коснулись еще одного изъ самыхъ мучительныхъ соѣній, тревожащихъ сердце Ивана, мірового вопроса, отвѣтъ на торый составляетъ вѣру и надежду нашихъ дней; мы разумѣемъ юблему всемірно-историческаго развитія человѣчества, или, что же, проблему демократіи и соціализма. Нетрудно намъ, дѣтямъ XIX ка, понять сущность этой проблемы. XIX вѣкъ въ умахъ многихъ зрушилъ или, по крайней мѣрѣ, расшаталъ старыя вѣрованія и арое представленіе объ этой, земной, жизни какъ приготовленіи къ дущей, небесной. Онъ выдвинулъ воззрѣніе, по которому наша изнь дѣйствительно является приготовленіемъ къ будущей, но не бесной, а земной жизни. Мѣсто религіи временно заняла теорія югресса, или, по старому контовскому выраженію, религія человѣства. Вычислялось и научно доказывалось, что будущему человѣству суждено царство свободнаго и свѣтлаго развитія, при которомъ дутъ воплощены въ жизнь радостные принципы свободы, равенства братства. Все тяжелое и мертвящее нашей теперешней жизни, всѣ рмы эксплоатаціи и порабощенія человѣка человѣкомъ погибтъ естественной смертью, и міру явится новый, свободный, научно адѣющій природой человѣкъ, человѣкобогъ, по выраженію Достоевго.

---

[1]) Ср. ниже о разрѣшеніи ея въ философіи Соловьева (статья „Что ть современному сознанію философія Владиміра Соловьева?").

Независимо отъ того, молится или не молится новымъ богамъ душа, необходимо замѣтить, что въ основѣ новаго пониманія жизни, не взирая на научное его облаченіе и даже иногда дѣйствительно научную постановку отдѣльныхъ вопросовъ, въ него входящихъ, лежитъ все-таки вѣра, которую для краткости можно охарактеризовать какъ вѣру въ человѣкобога, замѣнившую прежнюю вѣру въ Богочеловѣка. Да не подумаютъ, что я говорю это въ упрекъ новому міросозерцанію. Нѣтъ, но я вообще думаю, что на днѣ всякаго міросозерцанія, настолько широкаго и дѣйственнаго, что оно непосредственно переходитъ въ религію (хотя бы и атеистическую), находится вѣра; въ основѣ всякаго религіознаго міровоззрѣнія лежитъ нѣчто, что недоказуемо и стоитъ даже выше доказательства.

Вѣрь тому, что сердце скажетъ,
Нѣтъ залоговъ отъ небесъ.

Итакъ, для того, чтобы жить упованіемъ свѣтлаго и прекраснаго будущаго человѣчества и работать ради этой отдаленной перспективы, нужно *вѣрить* въ человѣчество; вѣрить въ то, что человѣкъ дѣйствительно способенъ быть человѣкобогомъ, что человѣчество въ цѣломъ дѣйствительно можетъ подняться до небывалой еще высоты, а не выродиться въ нравственное убожество, даже достигнувъ животнаго счастія. Въ это нужно вѣрить, и въ это можно не вѣрить. Слѣдовательно, здѣсь есть проблема въ томъ смыслѣ, что здѣсь имѣется возможность различнаго пониманія, здѣсь возможны сомнѣнія, короче, здѣсь мы имѣемъ тоже міровой вопросъ, т.-е. вопросъ, окончательно неразрѣшимый, но тѣмъ не менѣе необходимо ставящійся каждымъ сознательнымъ существомъ. И этотъ вопросъ поставленъ, а это сомнѣніе выражено въ „легендѣ о великомъ инквизиторѣ“.

„Легенда о великомъ инквизиторѣ“ есть одинъ изъ самыхъ драгоцѣнныхъ перловъ, созданныхъ русской литературой. Въ этомъ причудливо геніальномъ созданіи соединено величіе евангельскаго образа съ вполнѣ современнымъ содержаніемъ, выражены тревожныя исканія нашихъ дней, подобно тому какъ величественный разсказъ книги Іова, переложенный на языкъ понятій новаго времени, уже послужилъ однажды рамкой для одного изъ самыхъ великихъ созданій европейской литературы, дивнаго пролога къ Фаусту въ небѣ. „Легенда о великомъ инквизиторѣ“ представляетъ эпизодическую вставку въ романѣ: хотя она и является важнѣйшимъ документомъ для характеристики души Ивана, но она можетъ быть выдѣлена и разсматриваться какъ самостоятельное произведеніе. Легенда пред-

ставляетъ собой „безбрежную фантазію“, философскую поэму молодого студента, въ свою жизнь не написавшаго двухъ стиховъ. Это, если позволите смѣлое сравненіе, религіозная картина Васнецова, сознательно пренебрегающая реализмомъ матеріи ради реализма идеи. Она сводитъ вторично Христа на землю, въ самый разгаръ религіозныхъ насилій и инквизиціи, въ самой фанатизированной и темной странѣ—въ Испаніи. Чудными чертами описано появленіе Христа: „Онъ появился тихо, незамѣтно, и вотъ всѣ—странно это—узнаютъ Его. Это могло бы быть—прибавляетъ Иванъ—однимъ изъ лучшихъ мѣстъ поэмы, т.-е., почему именно узнаютъ Его. Народъ непобѣдимой силой стремится къ Нему, окружаетъ Его, нарастаетъ кругомъ Него, слѣдуетъ за Нимъ. Онъ молча проходитъ среди нихъ съ тихой улыбкой безконечнаго состраданія. Солнце любви горитъ въ Его сердцѣ, лучи Свѣта, Просвѣщенія и Силы текутъ изъ очей Его и, изливаясь на людей, сотрясаютъ ихъ сердца отвѣтной любовью“. Это чисто русская манера художественнаго трактованія образа Христа, и она сближаетъ такихъ во всѣхъ отношеніяхъ различныхъ и далекихъ по духу писателей какъ Тургеневъ и Достоевскій. Вспомните, не та же ли манера рисовать плѣнительный образъ Человѣколюбца въ одномъ изъ самыхъ прекрасныхъ „стихотвореній въ прозѣ“ Тургенева „Христосъ“.

Христосъ совершаетъ чудеса, воскрешаетъ мертвыхъ. Его видитъ и узнаетъ при этомъ великій инквизиторъ—офиціальный служитель Его ученія, и велитъ Его арестовать. Толпа разступается, и Христа уводятъ въ темницу. А ночью, севильскою душною ночью, приходитъ къ Христу въ тюрьму инквизиторъ, 90-лѣтній старецъ, и здѣсь происходитъ полный философскаго величія и священнаго мистицизма разговоръ. Впрочемъ, говоритъ все время великій инквизиторъ; Христосъ говоритъ молча, хотя вы все время слышите эту молчаливую отвѣтную рѣчь, рѣчь любви и всепрощенія. Не ищите исторической вѣрности въ рѣчахъ инквизитора. Вы скоро убѣждаетесь, что въ фантастическомъ образѣ средневѣковаго инквизитора вы узнаете скорбную и мятущуюся душу Ивана [1]); сынъ XVI вѣка оказывается способнымъ вмѣстить самыя тягостныя сомнѣнія нашихъ дней, полновластный деспотъ съ безудержной отвагой, съ Карамазовской дерзостью ставитъ проблему демократіи и соціализма. Ни-

[1]) Я знаю, что въ образѣ инквизитора хотятъ видѣть характеристику католической церкви. Но эти историческія толкованія, по существу дѣла спорныя, только мѣшаютъ ясности пониманія философскаго содержанія легенды.

квизиторъ исповѣдуетъ свою вѣру или, точнѣе, свое невѣріе въ человѣчество, которое не можетъ жить, по его мнѣнію, своимъ умомъ и своею совѣстью. Онъ упрекаетъ Христа въ томъ, что онъ, исходя изъ идеальнаго пониманія человѣчества и его задачъ, взвалилъ ему на плечи непосильную тяжесть. Евангельскій разсказъ объ искушеніи Христа въ пустынѣ и трехъ соблазнахъ, которые представлялъ ему діаволъ, служитъ ему символомъ всей исторической проблемы. „Въ этихъ трехъ вопросахъ какъ бы совокуплена въ одно цѣлое и предсказана вся дальнѣйшая исторія человѣческая и явлены три образа, въ которыхъ сойдутся всѣ неразрѣшимыя историческія противорѣчія человѣческой природы на всей землѣ". „Обрати сіи камни въ хлѣбы, и за Тобой побѣжитъ человѣчество какъ стадо, благодарное и послушное, хотя и вѣчно трепещущее, что Ты отымешь руку свою и прекратятся имъ хлѣбы Твои. Но Ты не захотѣлъ лишить человѣка свободы и отвергъ предложеніе, ибо, какая же свобода, разсудилъ Ты, если послушаніе куплено хлѣбами?" Но людямъ не подъ силу это. Послѣ тяжелыхъ испытаній „люди поймутъ, наконецъ, сами, что свобода и хлѣбъ земной вдоволь для всякаго вмѣстѣ немыслимы, ибо никогда, никогда, не сумѣютъ они раздѣлиться между собою! Убѣдятся тоже, что не могутъ быть никогда и свободными, потому что малосильны, порочны, ничтожны и бунтовщики". Такъ рисуется инквизитору экономическая проблема соціализма, свободной демократической организаціи производства, проблема, предвѣчно поставленная „страшнымъ и злымъ духомъ" въ вѣщихъ его искушеніяхъ. „Принявъ „хлѣбы", Ты бы отвѣтилъ на всеобщую и вѣковѣчную тоску человѣческую, какъ единоличнаго существа, такъ и цѣлаго человѣчества вмѣстѣ, это: „передъ кѣмъ преклониться?" Нѣтъ заботы безпрерывнѣе и мучительнѣе для человѣка какъ, оставшись свободнымъ, сыскать поскорѣе того, передъ кѣмъ преклониться". Инквизиторъ упрекаетъ Христа въ томъ, что онъ отвергнулъ и второе предложеніе діавола, свергнуться со скалы, сдѣлать чудо. „Но Ты не зналъ, что чуть лишь человѣкъ отвергнетъ чудо, то тотчасъ отвергнетъ и Бога, ибо человѣкъ ищетъ не столько Бога, сколько чудесъ". Распятый Христосъ не захотѣлъ сойти со креста. „Ты не сошелъ потому, что опять-таки не захотѣлъ поработить человѣка чудомъ, и жаждалъ свободной вѣры, а не чудесной. Жаждалъ свободной любви, а не рабскихъ восторговъ невольника передъ могуществомъ, разъ навсегда его ужаснувшимъ. Но и тутъ Ты судилъ о людяхъ слишкомъ высоко, ибо, конечно, они невольники, хотя и созданы бун-

овщиками“. „Мы исправили подвигъ Твой и основали его на *чудѣ, тайнѣ и авторитетѣ*. И люди обрадовались, что ихъ вновь овели какъ стадо и что съ сердецъ ихъ снятъ, наконецъ, столь грашный даръ, принесшій имъ столько мукъ“. Зноемъ дышитъ рѣчь инквизитора. Какимъ дѣтскимъ лепетомъ кажутся по сравненію съ ею рѣчи на эту и подобную тему какого-нибудь нынѣ моднаго и рославленнаго „Доктора Штокмана“ и под.

Инквизиторъ третій разъ упрекаетъ Христа, что Онъ не захотѣлъ взять у великаго духа власти, царства земного, которое онъ редлагалъ ему, отвергнулъ мечъ, надѣясь только на слово свободнаго убѣжденія. Мы исправили подвигъ Твой,—говоритъ инквизиторъ,—взяли мечъ на помощь кресту, насиліе на помощь свободному убѣжденію, „мы не съ Тобой, а съ нимъ“. Немногіе избранники взяли на себя управленіе человѣческимъ родомъ, основавъ его на сладкомъ обманѣ. „И всѣ будутъ счастливы, всѣ милліоны существъ, кромѣ сотни тысячъ управляющихъ ими. Ибо лишь мы, мы, хранящіе тайну, только мы будемъ несчастны. Будутъ тысячи милліоновъ счастливыхъ младенцевъ, и сто тысячъ страдальцевъ, взявшихъ на себя проклятіе познанія добра и зла“.

Итакъ, на вопросъ, способно ли человѣчество выйти изъ теперешняго, униженнаго состоянія, вмѣстить въ себя начало новой, свободной, автономной нравственной жизни, исполнить задачу, указуемую ему въ будущемъ, инквизиторъ отвѣчаетъ злобнымъ и страстнымъ *нѣтъ*. Достоевскій даетъ какъ будто намекъ, въ какомъ направленіи слѣдуетъ искать выхода изъ отчаянія воззрѣній инквизитора, онъ даетъ его въ рѣчахъ молчаливаго собесѣдника—Христа. Съ какимъ неподражаемымъ искусствомъ художникъ заставляетъ чувствовать присутствіе этого молчаливаго собесѣдника. „И что Ты молча проникновенно глядишь на меня кроткими глазами твоими?—разражается вдругъ инквизиторъ въ самомъ разгарѣ своей богохульственной рѣчи,—разсердись, я не хочу любви Твоей, потому что самъ не люблю Тебя... То, что имѣю сказать Тебѣ, все Тебѣ уже извѣстно, я читаю это въ глазахъ Твоихъ“. Вы чувствуете, какъ не даетъ покоя, лишаетъ увѣренности этотъ безмолвный любящій взоръ Спасителя. И какимъ дивнымъ аккордомъ кончается легенда: „когда инквизиторъ умолкъ, то нѣкоторое время ждетъ, что Плѣнникъ его ему отвѣтитъ. Ему тяжело Его молчаніе. Онъ видѣлъ, какъ Узникъ все время слушалъ его, проникновенно и тихо смотря ему въ глаза, видимо не желая ничего возражать. Старику хотѣлось бы, чтобы Онъ сказалъ ему что-нибудь, хотя бы и горькое, страшное. Но Онъ

вдругъ молча приближается къ старику и тихо цѣлуетъ его въ его безкровныя девяностолѣтнія уста". Вотъ и весь отвѣтъ. Инквизиторъ выпускаетъ Плѣнника, котораго только недавно хотѣлъ сжечь. Хотя старикъ остается при прежнихъ идеяхъ, но „поцѣлуй горитъ на его сердцѣ".

Здѣсь, говорю, дается какъ бы намекъ на возможное разрѣшеніе ядовитыхъ вопросовъ, которое, можетъ-быть, и состоитъ въ снятіи ихъ съ постановки, а снять ихъ можетъ не логика, ихъ поставившая, а дѣйственная сила любви, поцѣлуй, горящій на сердцѣ инквизитора. Это та мысль, которая такъ торжественно выражена въ дивныхъ стихахъ Влад. Соловьева.

Смерть и время царятъ на землѣ,
Ты владыками ихъ не зови,
Все кружась исчезаетъ во мглѣ.
Неподвижно лишь солнце любви.

Инквизиторъ не напрасно хотѣлъ сжечь Христа, ибо его идеи являются прямымъ отрицаніемъ идей христіанства, не потому, что онъ говоритъ богохульственныя рѣчи, но по самому своему существу. Основная идея христіанства состоитъ въ этической равноцѣнности всѣхъ людей, идея, формулированная какъ равенство всѣхъ передъ Богомъ. Рѣчь идетъ не о механическомъ уравненіи правъ и обязанностей, не о мнимомъ равенствѣ людей, которые по своимъ естественнымъ даннымъ необходимо различаются и неравны между собою, но о признаніи въ каждомъ человѣкѣ, въ каждомъ существѣ полноправной нравственной личности, имѣющей извѣстныя права и слѣдовательно налагающей извѣстныя обязанности. Никакая личность—повторилась позднѣе эта же идея въ этикѣ Канта—никогда не должна быть средствомъ, она есть сама себѣ цѣль. Идея этическаго равенства легла въ основу нашей европейской культуры,—античная жизнь эту идею отрицала; она была основана на противопоставленіи морали господъ и морали рабовъ. Христіанская идея этической равноцѣнности и нравственной автономіи требуетъ для своего осуществленія въ жизни людей устраненія внѣшнихъ препятствій, т. е. такихъ человѣческихъ установленій, которыя этому равенству противорѣчатъ; она требуетъ поэтому устраненія такихъ формъ жизни, въ которыхъ человѣкъ является человѣку средствомъ, а не цѣлью, формъ эксплоатаціи человѣка человѣкомъ. Въ этомъ смыслѣ новѣйшая европейская культура есть культура христіанская, и основные постулаты этики христіанства сливаются съ основными постулатами ученій современной демократіи, экономической и политической, до полнаго

ествленія. Вотъ почему великій инквизиторъ, отрицая демо-
ію и свободу во имя порабощенія личности, является „съ
», а не съ Тобою“, является, по горделивому выраженію Ницше,
христомъ. Не потому, чтобы онъ сомнѣвался въ осуществимости
› или иныхъ формъ политическаго или соціальнаго устройства,—
ю сомнѣваться и тѣмъ не менѣе считать это нравственнымъ
ломъ, стремленіе къ которому нравственно обязательно,—но
му, что онъ отрицаетъ основной завѣтъ Христа о равномъ
ɔинствѣ всѣхъ людей, какъ нравственныхъ личностей, и о
и къ этимъ людямъ, какъ носителямъ одного и того же боже-
шаго начала. „Инквизиторъ твой не вѣруетъ въ Бога, вотъ и
его секретъ!“ говоритъ Алеша, и Иванъ это вполнѣ подтвер-
тъ. Достоевскій хочетъ указать на несостоятельность атеисти-
аго (или натуралистическаго) ученія о равенствѣ, на его проти-
естественность, въ смыслѣ противорѣчія его грубымъ, животнымъ
инктамъ человѣка. Люди равны въ Богѣ, но не равны въ при-
, и это естественное неравенство побѣждаетъ этическую идею
равенства тамъ, гдѣ эта идея лишена религіозной санкціи. Идея
нства людей есть нравственная аксіома, нравственный постулатъ,
улирующійся въ великой заповѣди любви; равенство людей въ
ь смыслѣ есть супранатуральный, метафизическій принципъ,
ящій свое осуществленіе въ исторіи, но именно эта исторія сви-
ьствуетъ о постоянномъ поруганіи этой идеи, объ упорной, хро-
жой въ этомъ смыслѣ грѣховности людей, оказывающихъ наси-
руга надъ другомъ [1]). Это насиліе и возводитъ въ идеалъ ве-
инквизиторъ, чуждый христіанской любви, которую хочетъ за-
въ его сердцѣ поцѣлуй Христа. Инквизиторъ хочетъ подѣлить
і на двѣ расы, на двѣ различныхъ породы, между которыми
ивается незасыпаемая пропасть; такимъ образомъ установляются
нравственности—мораль господъ и мораль рабовъ, по извѣст-
Ницшевскому выраженію.

Мы не разъ уже, говоря объ инквизиторѣ, упоминали имя Ницше.
не случайно, ибо мы видимъ поразительную близость исходныхъ
антихристіанства инквизитора и автора Заратустры. Основной
въ соціальной философіи Ницше есть та же идея, что и у вели-
инквизитора,—отрицаніе этическаго равенства людей, призна-
азличной морали рабовъ и господъ. „Только относительно рав-
› себѣ существуютъ обязанности, относительно существъ низшаго

---

[1]) Болѣе подробное развитіе этихъ идей см. ниже въ статьѣ «О соціаль-
идеалѣ».

порядка можно дѣйствовать по усмотрѣнію“. Эта высшая порода людей и является цѣлью исторіи. Съ точки зрѣнія этой идеи Ницше приходитъ ко всѣмъ патологическимъ уродливостямъ своего ученія,— отрицанію любви, состраданія, возвеличенію войны, полному отрицанію демократическихъ идеаловъ и т. д. и т. д. Удивительно геніальная прозорливость Достоевскаго, прозрѣвшаго одну изъ самыхъ характерныхъ нравственныхъ болѣзней нашего вѣка. Образъ „сверхчеловѣка“ упорно тревожилъ творческое воображеніе Достоевскаго: въ двухъ своихъ величайшихъ созданіяхъ: „Преступленіи и наказаніи“ (Раскольниковъ) и „Братьяхъ Карамазовыхъ“, не говоря уже о второстепенныхъ, возвращается онъ къ этому образу.

Всѣ проблемы, которыя ставитъ Иванъ (и изъ которыхъ мы коснулись лишь важнѣйшихъ), какъ легко убѣдиться, находятся въ органической связи между собою. Онѣ касаются самыхъ существенныхъ сторонъ міросозерцанія XIX вѣка. Основная вѣра этого вѣка—вѣра въ безконечный прогрессъ человѣчества; въ этой вѣрѣ сходятся всѣ теоріи прогресса, какъ бы различны онѣ ни были. Прогрессъ этотъ является самъ себѣ цѣлью, нѣтъ какого-либо внѣшняго императива, который бы эту цѣль оправдывалъ или превращалъ въ средство для иной высшей цѣли. Смыслъ этого прогресса—возможно большее счастіе возможно большаго числа людей. Основное правило морали XIX вѣка—альтруистическое служеніе этому прогрессу. Самымъ яркимъ и рѣшительнымъ выраженіемъ этого міровоззрѣнія является теорія такъ называемаго научнаго соціализма или вообще соціализма. Оговорюсь, что ученіе соціализма теоретически является лишь частнымъ случаемъ теоріи прогресса вообще; возможны и другіе способы представлять себѣ будущее развитіе человѣчества, но исторически это есть важнѣйшая, по крайней мѣрѣ, въ наши дни, почти единственная изъ распространенныхъ теорій прогресса. Въ этомъ смыслѣ между теоріей прогресса вообще и соціализмомъ въ частности можно поставить для настоящаго времени знакъ равенства. Поэтому, всѣ сомнѣнія Ивана, направленныя противъ господствующаго ученія прогресса, направлены въ то же время и противъ теоріи соціализма, понимаемой не какъ экономическое только ученіе, а какъ общее міровоззрѣніе, скажу шире, какъ религія. Иванъ выражаетъ сомнѣніе относительно трехъ основныхъ вѣрованій этой религіи: относительно обязательности нравственныхъ нормъ, повелѣвающихъ жертвовать этому безличному прогрессу или благу другихъ людей свое личное благо и интересы, затѣмъ относительно того, что можно назвать *цѣной* прогресса, въ которомъ сча-

стіе будущихъ поколѣній покупается насчетъ несчастія настоящихъ (чисто эвдемонистическая версія теоріи прогресса), наконецъ, относительно будущаго этого человѣчества, для котораго приносятся всѣ эти жертвы.

Изъ сказаннаго вы видите, что въ маленькомъ городкѣ, гдѣ живутъ Карамазовы, бьется пульсъ міровой мысли. Иванъ Карамазовъ есть *міровой* образъ (хотя еще далеко недостаточно понятый и оцѣненный). Достоевскій въ этомъ романѣ является тѣмъ *всечеловѣкомъ*, котораго такъ страстно и краснорѣчиво охарактеризовалъ онъ въ своей рѣчи о Пушкинѣ.

Міровое значеніе образа Карамазова станетъ для насъ яснѣе, когда мы сопоставимъ его съ другимъ міровымъ образомъ—*Фаустомъ*. Можетъ-быть, кому-нибудь покажется смѣлымъ это сопоставленіе безсмертнаго творенія Гете, этой, по выраженію Гейне, свѣтской библіи нѣмцевъ, да и всего культурнаго міра, и нашего Ивана Карамазова,—мы такъ не привыкли полной мѣрою цѣнить свое національное достояніе по сравненію съ западнымъ. Но я обдуманно дѣлаю это сопоставленіе и считаю его вполнѣ законнымъ. Сопоставленіе не касается, конечно, *формы* обоихъ произведеній, которая несравнима, а ихъ идейнаго содержанія. А съ точки зрѣнія этого послѣдняго Фаустъ и Карамазовъ находятся въ несомнѣнной генетической связи, одинъ выражаетъ собой сомнѣнія XVIII, другой XIX вѣка, одинъ подвергаетъ критикѣ теоретическій, другой—практическій разумъ.

Въ чемъ сосредоточивается паѳосъ трагедіи Фаустъ? Это драма ограниченности человѣческаго познанія, драма, если позволено здѣсь употребить философскій терминъ, гносеологическая. Первыя сцены первой части Фауста, эта, безспорно, наиболѣе геніальная часть трагедіи, выражаютъ скепсисъ Юма и Канта. На Кантовскій вопросъ: возможно ли познаніе (опытъ) и какую цѣну имѣетъ это познаніе, Фаустъ, на склонѣ жизни, отданной исканію истины, отвѣчаетъ: „und sehe, dass wir nichts wissen können. Das will mir schier das Herz verbrennen“. Это—Критика Чистаго Разума, скептически понятая. Фаустъ отдается магіи, чтобы волшебствомъ добыть полное знаніе. Чарами волшебства онъ вызываетъ духа земли—символъ универсальной космологіи,—пытаясь его понять и его къ себѣ приблизить, но получаетъ отъ него уничтожающій, повергающій его въ отчаяніе, отвѣтъ: „Du gleichst, den du begreifst, nicht mir“. Воплощенное сомнѣніе и иронія—и надъ собою, и надъ всѣмъ въ мірѣ—стоитъ рядомъ съ Фаустомъ въ лицѣ Мефистофеля.

Фаустъ символизируетъ собой европейскую мысль, отрѣшившуюся отъ опеки богословія, пытающуюся итти на своихъ ногахъ и впервые отдающую себѣ отчетъ въ своихъ силахъ. Первая часть Фауста, повторяю, есть трагедія сомнѣнія, даже отчаянія въ знаніи. Мотивъ этотъ, специфически характерный для опредѣленной исторической эпохи или точнѣе эпохъ, въ то же время никогда не теряетъ для человѣчества своего значенія. Сомнѣніе Фауста должно быть пережито каждымъ сознательно живущимъ человѣкомъ; къ проблемѣ познанія постоянно возвращается человѣческая мысль,— это вѣковѣчная проблема философіи. Вмѣстѣ съ другими міровыми вопросами и этотъ вопросъ не допускаетъ разрѣшенія, которое бы уничтожило самый вопросъ. Вопросы Фауста будутъ ставиться до тѣхъ поръ, пока живетъ и мыслитъ человѣчество; вотъ почему и теперь, черезъ 100 лѣтъ послѣ написанія Фауста, его драма является для насъ чѣмъ-то роднымъ, близкимъ и вполнѣ понятнымъ. Такова особенность міровыхъ проблемъ.

Историческій Фаустъ, человѣчество XVIII вѣка, выходитъ изъ своего кабинета на арену общественной борьбы, онъ стремится уйти отъ своихъ сомнѣній и забыться въ общественной дѣятельности. Центръ тяжести жизни переносится изнутри наружу, цѣлью жизни провозглашается дѣятельность на пользу людей. Вы видите, что Фаустъ второй части является уже сыномъ XIX вѣка, проповѣдникомъ общественной дѣятельности, общественной морали. Короче говоря, дряхлѣющій и умирающій Фаустъ становится пророкомъ соціализма XIX вѣка. Его міровоззрѣніе есть почти міровоззрѣніе О. Конта и религіи человѣчества, безконечнаго прогресса, являющагося самоцѣлью.

Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt,
Thor wer dorthin die Augen blitzend richtet,
Sich über Wolken seinesgleichen dichtet!
Er stehe fest und sehe hier sich um.
Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm,
Was braucht er in die Ewigkeit zu schweifen!
Was er erkennt, lässt sich ergreifen
Er wandle so den Erdengang entlang;
Wenn Geister spucken, geh' er seinen Gang:
Im Weiterschreiten find' er Qual und Glück,
Er, unbefriedigt jeden Augenblick!

А предсмертная заповѣдь Фауста является девизомъ современнаго соціализма, постоянно повторяемымъ его представителями!

Das ist der Weisheit letzter Schluss:
Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben,
Der täglich sie erobern muss.

Итакъ, Фаустъ кончаетъ теоріей прогресса. Это послѣдній теоретическій шагъ, который онъ успѣваетъ сдѣлать предъ смертью. Часто указываютъ на отсутствіе внутренняго единства между первой и второй частью Фауста. Указаніе это справедливо въ томъ смыслѣ, что вторая часть неявляется отвѣтомъ и разрѣшеніемъ вопросовъ, поставленныхъ первой. Фаустъ не разрѣшаетъ гносеологической проблемы, имъ постановленной, но отъ нея уклоняется, перестаетъ ею заниматься. Гармонію духа онъ находитъ въ равновѣсіи различныхъ его способностей, голосъ сердца и у него даетъ отвѣтъ на запросы разума. Такимъ образомъ, общественная дѣятельность для Фауста является теоретическимъ pis aller, практическимъ, а не теоретическимъ разрѣшеніемъ вопроса. Общественная дѣятельность есть для него лишь фактъ, а не теоретическій постулатъ. Но чѣмъ кончаетъ одно поколѣніе, тѣмъ начинаетъ другое. И то, что для одного поколѣнія представляетъ кровью добытый результатъ, для другого, съ этого пункта начинающаго, образуетъ проблему; такимъ образомъ, завѣщаніе Фауста является проблемой для Карамазова. Какъ было указано выше, всѣ сомнѣнія Ивана образуютъ въ своей совокупности *проблему соціализма*, не въ экономическомъ смыслѣ, какъ ставитъ ее послѣднее время, скажемъ, Бернштейнъ и вся экономическая литература, но въ смыслѣ нравственнаго міросозерцанія, какъ ставитъ его современная философія, въ особенности Ницше, слѣдовательно, не его теорія, но его религія. Иванъ не соціалистъ, ничто, по крайней мѣрѣ, не даетъ повода считать его активнымъ соціалистомъ, но онъ всецѣло охваченъ этимъ міросозерцаніемъ, онъ дитя соціализма, но дитя маловѣрное, сомнѣвающееся. Не нужно раздѣлять сознательно идеи вѣка, чтобы быть тѣмъ не менѣе его сыномъ; иногда отрицаніе свидѣтельствуетъ о гораздо болѣе страстномъ отношеніи къ отрицаемому ученію, нежели равнодушное его принятіе. Въ этомъ смыслѣ можно, между прочимъ, сказать, что Ницше, съ своей враждой къ соціализму, является вполнѣ продуктомъ міровоззрѣнія соціализма, незаконнымъ его духовнымъ сыномъ. Великій духъ Достоевскаго уловилъ всѣ основныя особенности новаго міровоззрѣнія; не раздѣляя его, онъ постоянно думалъ надъ нимъ, и слѣды этой напряженной и страстной думы сохранились во многихъ его художественныхъ произведеніяхъ (напримѣръ, „Бѣсахъ") и, въ

публицистической формѣ, въ *Дневникѣ писателя*. И эти свои думы, свое невѣріе онъ выразилъ съ художественной яркостью въ Иванѣ Карамазовѣ. Братья Карамазовы являются послѣднимъ по времени и самымъ зрѣлымъ произведеніемъ великаго писателя. Быть можетъ, его невѣріе помогло ему глубже заглянуть въ проблемы этого міровоззрѣнія; его глазъ былъ открытъ и для его слабыхъ сторонъ, для его теоретическихъ брешей. Достоевскій смотрѣлъ на міровоззрѣніе соціализма, такъ же какъ и на духовное состояніе Ивана, какъ на что-то въ родѣ нравственной болѣзни, но болѣзни роста, какъ на переходное міровоззрѣніе, предшествующее высшему синтезу, который, добавимъ отъ себя, долженъ состоять въ сліяніи экономическихъ требованій соціализма съ началами философскаго идеализма и оправданіи первыхъ послѣдними. Несовмѣстимость философскаго матеріализма или позитивизма и того этическаго размаха, котораго требуетъ соціализмъ, болѣзнь религіознаго невѣрія, парализующая и соціальный идеализмъ, таковъ діагнозъ, который Достоевскій въ лицѣ Ивана Карамазова поставилъ европейскому передовому обществу. И намъ кажется, исторія подтверждаетъ справедливость этого діагноза. Можетъ-быть, и къ міровоззрѣнію XIX вѣка относилъ, между прочимъ, Достоевскій великія евангельскія слова, взятыя имъ эпиграфомъ къ роману и выражающія законъ всякаго здороваго развитія: „истинно, истинно говорю вамъ: если пшеничное зерно, падши на землю, не умретъ, то останется одно, а если умретъ, то принесетъ много плода". (Іоанн. XII, 24).

Итакъ, Иванъ Карамазовъ выражаетъ муки и сомнѣнія XIX вѣка, какъ Фаустъ XVIII. Если послѣдній является представителемъ эпохи міросозерцанія индивидуализма, то Иванъ Карамазовъ есть скептическій сынъ эпохи соціализма. Въ этомъ міровое значеніе образа Карамазова.

Но все великое является въ національномъ обличьѣ, и, указывая міровыя, внѣ-національныя черты даннаго образа, мы должны отмѣтить и національныя. Непосредственное впечатлѣніе говоритъ вполнѣ опредѣленно, что Фаустъ, оставаясь міровымъ образомъ, есть въ то же время нѣмецъ съ ногъ до головы, отъ котораго порой даже попахиваетъ филистерствомъ; также несомнѣнно, что Иванъ Карамазовъ есть вполнѣ русскій человѣкъ, съ которымъ каждый изъ насъ не можетъ не чувствовать кровнаго родства. Говоря опредѣленнѣе, Иванъ есть русскій интеллигентъ, съ головы до ногъ, съ его пристрастіемъ къ міровымъ вопросамъ, съ его склонностью къ затяжнымъ разговорамъ, съ постояннымъ самоанализомъ, съ его боль-

кой, измученной совѣстью. Въ послѣднемъ признакѣ я вижу самую яркую и характерную черту русской интеллигенціи, черту, много разъ отмѣченную въ литературѣ; въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что вся наша художественная литература и добрая часть публицистической прямо или косвенно говорятъ объ этой болѣзни совѣсти. Признаюсь, я люблю и цѣню эту черту русской интеллигенціи, отличающую, на мой взглядъ, ее отъ западно-европейской. Она придаетъ ореолъ нравственнаго мученичества и чистоты, она исключаетъ самодовольство и культурную буржуазность, она одухотворяетъ. Такъ иногда лицо тяжело-больного кажется красивѣе, интеллигентнѣе, благороднѣе, нежели здоровое и румяное лицо.

Болѣзнь совѣсти, эта удивительная болѣзнь, опредѣляетъ весь характеръ нашей культуры и, я думаю, всего нашего философскаго развитія. Я помянулъ уже о сравнительномъ теоретическомъ безплодіи русской философской мысли; между тѣмъ, мы, русскіе, томимы постоянной и напряженной метафизической и религіозной жаждой; какъ замѣчаетъ Иванъ, мы постоянно носимся то въ той, то въ другой формѣ съ міровыми вопросами. Безсиліе нашей философской мысли, несмотря на это, имѣетъ причину все въ той же больной совѣсти. Въ каждой теоріи мы прежде всего ищемъ отвѣтовъ на запросы совѣсти, ищемъ практическихъ указаній. Мы подходимъ, такимъ образомъ, къ теоріи съ практическаго конца, съ котораго нельзя прійти къ цѣннымъ теоретическимъ выводамъ. Отсюда недостатокъ спокойствія, чрезмѣрная страстность, которая непроизвольно вносится въ теорію и затемняетъ ея ясность. По этой же причинѣ, изъ всѣхъ великихъ проблемъ философіи излюбленной нашей проблемой является этическая. Этическая проблема, напримѣръ, составляетъ все содержаніе философіи гр. Толстого, этой типично русской философіи. Въ этомъ ея жизненность, въ этомъ и ея полная метафизическая слабость. Исходя изъ этической проблемы, въ особенности ею ограничиваясь, трудно построить цѣльное и цѣнное философское или метафизическое міровоззрѣніе. Кантъ изъ Критики Чистаго Разума пришелъ къ Критикѣ Практическаго Разума и къ положительному ученію о нравственности, мы идемъ какъ разъ наоборотъ. Иванъ Карамазовъ является настоящимъ русскимъ именно въ томъ, что онъ всецѣло занятъ этической проблемой; поразительно равнодушіе этого сильнаго философскаго ума ко всѣмъ остальнымъ проблемамъ философіи, напримѣръ, теоріи познанія. И наоборотъ, Фаустъ, выступающій съ гносеологической проблемой, является настоящимъ нѣмцемъ, съ ихъ удивительной силой фило-

софской мысли и съ ихъ философскими Grübeleien (даже не найдешь русскаго слова для этого понятія).

Мы ощутили, такимъ образомъ, у Ивана Карамазова свою родную болѣзнь, составляющую наше національное отличіе, болѣзнь совѣсти, и усмотрѣли въ ней его основную психологическую черту.

Отчего же болѣзнь совѣсти въ такой степени является нашей національной чертой? Отвѣтъ на этотъ вопросъ ясенъ для каждаго. Оттого, что между идеаломъ и дѣйствительностью, между требованіемъ совѣсти и разума и жизнью, у насъ лежитъ огромная пропасть, существуетъ страшный разладъ, и отъ этого разлада мы и становимся больны. Идеалъ, по самому своему понятію, не соотвѣтствуетъ дѣйствительности, онъ ее отрицаетъ; но степень этого несоотвѣтствія можетъ быть различна, и въ Россіи это несоотвѣтствіе измѣряется разницей въ нѣсколько вѣковъ, ибо, тогда какъ интеллигенція идетъ въ своихъ идеалахъ въ ногу съ самой передовой европейской мыслью, наша дѣйствительность въ иныхъ отношеніяхъ на много вѣковъ отстала отъ Европы. Вотъ почему нигдѣ въ Европѣ жизнь такъ глубоко не оскорбляетъ на каждомъ шагу, не мучаетъ, не калѣчитъ, какъ въ Россіи. И вся эта нравственная скорбь отъ этого несоотвѣтствія въ сознаніи интеллигенціи выражается въ чувствѣ нравственной отвѣтственности передъ народомъ, къ полному и плодотворному соединенію съ которымъ мѣшаютъ тупыя, но пока еще не побѣжденныя силы. Эту скорбь русскаго интеллигентнаго сердца съ геніальной простотой и потрясающей силой въ одномъ образѣ выразилъ Достоевскій въ томъ же самомъ романѣ. Митѣ Карамазову, измученному допросомъ судебнаго слѣдователя и прикурнувшему на простомъ сундукѣ, снится сонъ.

„Вотъ онъ будто бы гдѣ-то ѣдетъ въ степи, тамъ, гдѣ служилъ давно, еще прежде, и везетъ его въ слякоть на телѣгѣ на парѣ мужикъ. Только холодно будто бы Митѣ, въ началѣ ноябрь, и снѣгъ валитъ крупными мокрыми хлопьями, а падая на землю, тотчасъ таетъ. И бойко везетъ его мужикъ, славно помахиваетъ; русая, длинная такая у него борода, и не то, что старикъ, а такъ лѣтъ будетъ 50, сѣрый мужичій на немъ зипунишко. И вотъ недалеко селеніе, виднѣются избы черныя-пречерныя, а половина избъ погорѣла, торчатъ одни обгорѣлыя бревна. А при въѣздѣ выстроились на дорогѣ бабы, много бабъ, цѣлый рядъ, все худыя, испитыя, какія-то коричневыя у нихъ лица. Вотъ особенно одна съ краю, такая костлявая, высокаго роста, кажется, ей лѣтъ сорокъ, а, можетъ, и всего только двадцать, лицо длинное, худое, а на рукахъ

у нея плачетъ ребеночекъ, и груди-то, должно быть, у нея такія иссохшія, и ни капли въ нихъ молока. И плачетъ, плачетъ дитя, и ручки протягиваетъ, голенькія съ кулаченками, отъ холоду совсѣмъ какія-то сизыя.

— Что они плачутъ? Чего они плачутъ? спрашиваетъ, лихо пролетая мимо нихъ, Митя.

„Дите,—отвѣчаетъ ему ямщикъ,—дите плачетъ".

И поражаетъ Митю то, что онъ сказалъ по-своему, по мужицки: „дите", а не дитя. И ему нравится, что мужикъ сказалъ „дите": жалости будто больше. Да отчего оно плачетъ? домогается, какъ глупый, Митя. Почему ручки голенькія, почему его не закутаютъ? А иззябло дите, промерзла одежонка, вотъ и не грѣетъ.

— Да почему это такъ? Почему? все не отстаетъ глупый Митя.

— А бѣдные, погорѣлые, хлѣбушка нѣту-ти, на погорѣлое мѣсто просятъ.

— Нѣтъ, нѣтъ,—все будто не понимаетъ Митя,—ты скажи: почему это стоятъ погорѣлыя матери, почему бѣдны люди, почему бѣдно дите, почему голая степь, почему они не обнимаются, не цѣлуются, почему не поютъ пѣсенъ радостныхъ, почему они почернѣли такъ отъ черной бѣды, почему не кормятъ „дите"?

Этотъ сонъ постоянно, весь XIX вѣкъ, снится русской интеллигенціи. Снится ей и сейчасъ, въ 1901 г., что во многихъ губерніяхъ, на протяженіи многихъ тысячъ верстъ и среди многихъ милліоновъ населенія голодаетъ и плачетъ дите. Но къ намъ глухо доносится его плачъ, и мы даже не можемъ по собственному почину ему помочь. Пусть же снится этотъ сонъ, и пусть болитъ наша совѣсть до тѣхъ поръ, пока мы не властны научить „дите", не можемъ его накормить, пока оно „бѣдно и почернѣло отъ черной бѣды", пока „не обнимаются, не цѣлуются, не поютъ пѣсенъ радостныхъ!"

---

5) Основныя проблемы теоріи прогресса [1]).

Was zu wünschen ist, ihr unten fühlt'es:
Was zu geben sei, die wissen's droben.
Gross beginnet, ihr Titanen! Aber leiten
Zu dem ewig Guten, ewig Schönen
Ist der Götter Werk: die lasst gewähren.

Göthe

I.

О. Контъ установилъ т. наз. законъ трехъ состояній (loi des trois états), согласно которому человѣчество переходитъ въ своемъ развитіи отъ теологическаго пониманія міра къ метафизическому, а отъ метафизическаго къ позитивному или научному. Философія Конта нынѣ уже потеряла кредитъ, но этотъ мнимый законъ все еще, повидимому, является основнымъ философскимъ убѣжденіемъ широкихъ круговъ нашего общества. Между тѣмъ онъ представляетъ собой грубое заблужденіе, потому что ни религіозная потребность духа и соотвѣтствующая ей область идей и чувствъ, ни метафизическіе запросы нашего разума и отвѣчающее на нихъ умозрѣніе нисколько не уничтожаются, даже ничего не теряютъ отъ пышно развивающейся наряду съ ними положительной науки. И религія, и метафизическое мышленіе, и положительное знаніе отвѣчаютъ основнымъ духовнымъ потребностямъ человѣка, и ихъ развитіе можетъ вести только къ ихъ взаимному проясненію, отнюдь не уничтоженію. Потребности эти являются всеобщими для всѣхъ людей и во всѣ времена ихъ существованія и составляютъ духовное начало въ человѣкѣ въ противоположность животному. Измѣнчивы, такимъ образомъ, только способы удовлетворенія этихъ потребностей, которые и развиваются въ исторіи, но не самыя потребности.

---

[1]) Напечатано въ сборникѣ «Проблемы идеализма» Москва. 1902 г.

Наиболѣе понятна и безспорна всеобщность потребности въ положительномъ научномъ знаніи законовъ внѣшняго міра. Имѣя первоначальнымъ источникомъ матеріальныя потребности человѣка, борьбу за существованіе, положительная наука въ дальнѣйшемъ развитіи ставитъ себѣ и чисто теоретическія цѣли установленія закономѣрности въ мірѣ явленій. Мы наблюдаемъ въ настоящее время безпримѣрное развитіе точныхъ знаній, которому, къ тому же, не видится конца. Однако, какъ бы ни развивалось положительное знаніе, оно всегда останется ограниченнымъ по своему объекту,—оно изучаетъ только обрывки дѣйствительности, которая постоянно расширяется предъ глазами ученаго. Задача полнаго и законченнаго знанія въ мірѣ опыта есть вообще неразрѣшимая и невѣрно поставленная задача. Она также обманчива и лжива, какъ задача придти къ горизонту, постоянно удаляющемуся въ безконечное пространство. Развитіе положительной науки безконечно, но эта безконечность является и силой и слабостью положительнаго знанія: силой въ томъ смыслѣ, что нѣтъ и не можетъ быть указано границъ опытной наукѣ въ ея поступательномъ движеніи, слабостью же въ томъ смыслѣ, что эта безконечность движенія обусловливается именно ея неспособностью окончательно разрѣшить свою задачу,— дать цѣлостное знаніе. Мы имѣемъ здѣсь примѣръ того, что Гегель называлъ плохой, несовершенной безконечностью (schlechte Unendlichkeit, собственно Endlosigkeit), въ отличіе отъ безконечности, являющейся синонимомъ совершенства. Геометрически первая можетъ быть иллюстрирована неопредѣленно продолжающейся въ пространство линіей, вторая же—кругомъ. Такъ какъ, разсуждая чисто математически, въ сравненіи съ безконечностью теряютъ значеніе всякія конечныя величины, какъ бы ни различались при этомъ ихъ абсолютные размѣры, то можно поэтому сказать, что въ настоящее время положительная наука нисколько не ближе къ задачѣ дать цѣлостное знаніе, какъ была нѣсколько вѣковъ тому назадъ или будетъ черезъ нѣсколько вѣковъ впередъ.

Но человѣку необходимо имѣть цѣлостное представленіе о мірѣ, онъ не можетъ согласиться ждать съ удовлетвореніемъ этой потребности до тѣхъ поръ, пока будущая наука дастъ достаточный матеріалъ для этой цѣли, ему необходимо также получить отвѣты и на нѣкоторые вопросы, которые ужъ совершенно выходятъ за поле зрѣнія положительной науки и не могутъ быть ею даже и сознаны. Вмѣстѣ съ тѣмъ человѣкъ не способенъ заглушить въ себѣ эти вопросы, сдѣлать видъ, что они не существуютъ, практически

нхъ игнорировать, какъ это въ сущности предлагаетъ сдѣлать позитивизмъ и разныхъ оттѣнковъ агностицизмъ, въ томъ числѣ и неокантіанство, особенно позитивнаго толка. Для человѣка, какъ разумнаго существа, безконечно важнѣе любой спеціальной научной теоріи представляется рѣшеніе вопросовъ о томъ, что же представляетъ собою нашъ міръ въ цѣломъ, какова его субстанція, имѣетъ ли онъ какой-либо смыслъ и разумную цѣль, имѣетъ ли какую-либо цѣну наша жизнь и наши дѣянія, какова природа добра и зла и т. д., и т. д. Словомъ, человѣкъ спрашиваетъ и не можетъ не спрашивать не только *какъ*, но *что*, *почему* и *зачѣмъ*. На эти вопросы нѣтъ отвѣта у положительной науки, точнѣе, она ихъ и не ставитъ и не можетъ разрѣшить. Разрѣшеніе ихъ лежитъ въ области метафизическаго мышленія, отстаивающаго такимъ образомъ свои права наряду съ положительной наукой. Компетенція метафизики больше, чѣмъ положительной науки, какъ потому, что метафизика рѣшаетъ вопросы, болѣе важные, нежели вопросы опытнаго знанія, такъ и потому, что, пользуясь умозрѣніемъ, она даетъ отвѣтъ на вопросы, которые не подъ силу опытной наукѣ. Метафизика и наука, конечно, соединены между собою неразрывной связью; выводы положительнаго знанія даютъ матеріалъ, надъ которымъ работаетъ метафизическая мысль, поэтому также подлежащая закону развитія. Но здѣсь не мѣсто анализировать эти сложныя соотношенія.

Однако существуетъ цѣлый рядъ философскихъ школъ, отрицающихъ права метафизики на существованіе, какъ-то: позитивизмъ, матеріализмъ, неокантіанство и нѣк. др. Не противорѣчитъ ли это высказанному утвержденію о всеобщности и необходимости метафизическаго мышленія? Нисколько не противорѣчитъ, ибо всѣ эти школы въ сущности отрицаютъ не метафизику, а лишь извѣстные выводы и извѣстные методы метафизическаго мышленія. Но онѣ не могутъ тѣмъ самымъ упразднить метафизическихъ вопросовъ, какъ упразднены съ развитіемъ науки вопросъ о лѣшихъ и домовыхъ, или вопросъ о жизненномъ эликсирѣ или алхимическомъ изготовленіи золота и т. д.

Напротивъ, всѣ эти школы, даже отрицающія метафизику, имѣютъ свои собственные отвѣты на ея вопросы. Въ самомъ дѣлѣ, если я ставлю вопросъ о бытіи Божіемъ или о сущности вещей (Ding an sich) или о свободѣ воли, и затѣмъ отрицательно отвѣчаю на эти вопросы, то я вовсе не уничтожаю метафизику; напротивъ, я тѣмъ самымъ признаю ее, признавая законность и не-

обходимость постановки этихъ вопросовъ, не умѣщающихся въ рамки положительнаго знанія. Различіе отвѣтовъ на метафизическіе вопросы раздѣляетъ между собою представителей разныхъ философскихъ школъ, но это не уничтожаетъ того общаго факта, что всѣ философы суть метафизики по самой природѣ человѣческой мысли.

Въ нашъ атеистическій вѣкъ наибольшія недоразумѣнія можетъ возбудить утвержденіе о томъ, что религія отвѣчаетъ столь же основной потребности человѣческаго духа, какъ наука и метафизика. Разрушая или временно упраздняя ту или иную опредѣленную форму религіозныхъ вѣрованій, люди часто думаютъ, что они разрушили или упразднили и самую религію. Къ чести человѣчества, это мнѣніе совершенно несправедливо. Религіозное чувство остается въ человѣкѣ, несмотря на перемѣну религіи. Въ самомъ дѣлѣ, было бы наивною близорукостью думать, что человѣкъ, теряя въ 20-лѣтнемъ возрастѣ вѣру въ Бога, слѣдовательно измѣняя свои философскія воззрѣнія, вмѣстѣ съ тѣмъ теряетъ и религіозное чувство, а, возвращаясь къ этой вѣрѣ, вновь его возстановляетъ. Нерелигіозныхъ людей нѣтъ, а есть лишь люди благочестивые и нечестивые, праведники и грѣшники. Религію имѣютъ и атеисты, хотя, конечно, вѣроисповѣданіе ихъ другое, чѣмъ у теистовъ. Примѣромъ можетъ служить ученіе О. Конта, который, вслѣдъ за упраздненіемъ христіанства и метафизики, считаетъ необходимымъ установить религію человѣчества, причемъ объектомъ ея явилось бы „la grande conception d'Humanité, qui vient éliminer irrévocablement celle de Dieu“ (Syst. de polit. posit. I, 106). Развѣ въ наши дни не говорятъ о религіи человѣчества, религіи соціализма? Развѣ не развиваетъ на нашихъ глазахъ Эд. ф. Гартманъ свою собственную религію безсознательнаго, которая находится въ самомъ рѣзкомъ противорѣчіи ко всѣмъ деистическимъ религіямъ и въ особенности къ христіанству, и не является ли тоже своего рода религіознымъ культъ сверхчеловѣка у Ницше? Въ этомъ словоупотребленіи вовсе не пустая игра словъ, а глубокій смыслъ, показывающій, что религіозное чувство, религіозное отношеніе, какъ формальное начало, можетъ соединяться съ различнымъ содержаніемъ [1]), и что справедлива въ извѣстномъ смыслѣ старинная мудрость де Сильва: „не то, *во что*, а *какъ* мы вѣримъ, краситъ человѣка“.

---

[1]) Ср. для примѣра разсужденія объ атеистической религіи у *Геккеля:* Die Welträthsel. Volksausgabe. 1903. Th. IV.

То, что въ метафизикѣ мы познаемъ какъ высшій смыслъ и высшее начало міра, какъ предметъ религіознаго обожанія, становится святыней сердца. Конечно, мы не тщимся дать опредѣленіе религіи, которое охватило бы всѣ стороны религіозной жизни во всей ея конкретной сложности. Для насъ имѣетъ значеніе здѣсь лишь разграничить ее отъ смежныхъ областей дѣятельности духа. Религія есть активный выходъ за предѣлы своего *я*, живое чувство связи этого конечнаго и ограниченнаго *я* съ безконечнымъ и высшимъ, расширеніе нашего чувства въ безконечность въ стремленіи къ недосягаемому совершенству. Только религія установляетъ поэтому связь между умомъ и сердцемъ человѣка, между его мнѣніями и его поступками. Человѣкъ, который жилъ бы безъ всякой религіи за личный страхъ и счетъ своего маленькаго *я*, былъ бы отвратительнымъ уродомъ. И напротивъ, для человѣка истинно религіознаго вся его жизнь, отъ крупнаго до мелкаго, опредѣляется его религіей, и нѣтъ такимъ образомъ ничего, что являлось бы въ религіозномъ отношеніи индифферентнымъ.

Основныя положенія религіи являются вмѣстѣ съ тѣмъ и конечными выводами метафизики, получившими, слѣдовательно, свое оправданіе предъ разумомъ. Но религія, какъ таковая, не удовлетворяется этими продуктами рефлексіи, дискурсивнаго мышленія. Она имѣетъ свой собственный способъ непосредственно, интуитивно получать нужныя для нея истины. И этотъ способъ интуитивнаго знанія (если только здѣсь примѣнимо слово „знаніе“, неразрывно связанное съ дискурсивнымъ мышленіемъ и, слѣдовательно, съ доказательствами и доказуемостью) называется *вѣрою*. Вѣра есть способъ знанія безъ доказательствъ, уповаемыхъ извѣщеніе, вещей обличеніе невидимыхъ, по превосходной характеристикѣ ея у ап. Павла. Безспорность, несомнѣнность тѣхъ положеній, которыя, какъ предметъ доказательства, обладаютъ всей спорностью и шаткостью, свойственной нашему знанію, составляетъ отличительныя черты всѣхъ религіозныхъ истинъ (независимо отъ того, съ теистической или атеистической религіей мы имѣемъ дѣло), и именно эта непосредственная ихъ очевидность и обусловливаетъ ту живую связь, какая здѣсь существуетъ между мыслью и волей человѣка [1]).

[1]) Своеобразную и практически чрезвычайно важную промежуточную ступень между вѣрою и знаніемъ составляетъ такъ называемое *убѣжденіе*. Убѣжденіе есть субъективно наиболѣе цѣнная для насъ часть нашихъ мнѣній, но вмѣстѣ съ тѣмъ убѣжденнымъ можно быть лишь въ томъ, что не имѣетъ характера логической безспорности, а въ большей или меньшей степени поддерживается вѣрой. Нельзя быть убѣжденнымъ, напр., въ томъ, что сегодня такое то число.

Благодаря указаннымъ особенностямъ, кругъ доступнаго вѣрѣ шире, чѣмъ кругъ доступнаго дискурсивному мышленію; вѣрить можно даже въ то, что не только вполнѣ недоказуемо, но и не можетъ быть сдѣлано вполнѣ понятнымъ разуму, и эта область собственно и составляетъ спеціальное достояніе вѣры. Разсматривая дѣло исключительно съ формальной стороны, мы должны, слѣдовательно, сказать, что тѣ знанія (какъ ни мало, повторяю, подходитъ здѣсь это слово), которыя даетъ вѣра, богаче и шире тѣхъ, которыя даетъ опытная наука и метафизика: если метафизика разрываетъ границы опытнаго знанія, то вѣра уничтожаетъ границы умопостигаемаго. (Вопросъ о взаимномъ отношеніи вѣры и умозрѣнія принадлежитъ къ числу наиболѣе важныхъ и интересныхъ вопросовъ метафизики. Вспомнимъ здѣсь ученіе Якоби, Фихте втораго періода и др., въ особенности же глубокомысленную теорію познанія В. С. Соловьева) [1]).

Итакъ, человѣкъ не можетъ удовлетвориться одной точной наукой, какой думалъ ограничить его позитивизмъ; потребности метафизики и религіи неустранимы и никогда не устранялись изъ жизни человѣка. Точное знаніе, метафизика и религія должны находиться въ нѣкоторомъ гармоническомъ отношеніи между собою, установленіе такой гармоніи и составляетъ задачу философіи каждаго времени. Интересно теперь посмотрѣть, какъ обстоитъ это дѣло у позитивистовъ (понимая этотъ терминъ въ широкомъ смыслѣ, т.-е. группируя здѣсь всѣ теченія мысли, отрицающія метафизику и самостоятельныя права религіозной вѣры).

II.

Считается наиболѣе соотвѣтствующимъ состоянію современной мысли и знаній механическое міропониманіе. Въ мірѣ царитъ, по этому воззрѣнію, механическая причинность. Начавшись невѣдомо когда и какъ, а, можетъ быть, существуя извѣчно, міръ нашъ развивается по закону причинности, охватывающему какъ мертвую, такъ и живую матерію, какъ физическую, такъ и психическую

---

[1]) Какъ видитъ читатель, здѣсь констатируется лишь фактъ психологической неустранимости вѣры изъ нашего сознанія, который далѣе подтверждается и анализомъ теоріи прогресса. Но констатированіемъ этого факта, конечно, еще не разрѣшается вопросъ о гносеологическихъ правахъ вѣры (см. объ этомъ статью о философіи Соловьева).

жизнь. Въ этомъ мортвомъ, лишенномъ всякой творческой мысли и разумнаго смысла движеніи нѣтъ живого начала, а есть лишь извѣстное состояніе матеріи; нѣтъ истины и заблужденія,—и та и другая суть равно необходимыя слѣдствія равно необходимыхъ причинъ, нѣтъ добра и зла, а есть только соотвѣтственныя имъ состоянія матеріи. Одинъ изъ наиболѣе смѣлыхъ и послѣдовательныхъ представителей этого воззрѣнія баронъ Гольбахъ такъ говоритъ о фатальной необходимости (fatalité), которая царитъ въ мірѣ: „фатальная необходимость есть вѣчный, неизмѣнный, необходимый порядокъ, установленный въ природѣ, или необходимая связь причинъ, производящихъ такія слѣдствія, которыя имъ свойственны. Согласно этому порядку тяжелыя тѣла падаютъ, легкія тѣла поднимаются, сродное вещество взаимно притягивается, а несродное отталкивается; люди соединяются въ общество, вліяютъ другъ на друга, становятся добрыми или злыми, дѣлаютъ другъ друга счастливыми или несчастными, съ необходимостью любятъ или ненавидятъ другъ друга, соотвѣтственно тому дѣйствію, какое они оказываютъ другъ на друга. Отсюда слѣдуетъ, что необходимость, управляющая движеніемъ физическаго міра, управляетъ также и движеніями нравственнаго міра, другими словами, все подчинено фатальной необходимости“. (Système de la nature, I, 221).

Это воззрѣніе, всю разгадку тайны бытія видящее въ механической причинности и возводящее ее такимъ образомъ на степень абсолютнаго мірового начала (въ противоположность воззрѣнію Канта, видящаго въ ней простое условіе опытнаго знанія), является всецѣло метафизическимъ, хотя оно и свойственно тѣмъ философскимъ школамъ, которыя метафизику въ принципѣ отрицаютъ (агностики, позитивисты, матеріалисты). Въ самомъ дѣлѣ, универсальное значеніе закона причинности, какое приписывается ему этимъ воззрѣніемъ, не только не было, но и не можетъ быть доказано изъ опыта, имѣющаго дѣло всегда съ обрывками бытія и по самому своему понятію незаконченнаго и не могущаго быть законченнымъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, механическое міропониманіе есть одна изъ наиболѣе противорѣчивыхъ и неудовлетворительныхъ метафизическихъ системъ, ибо оставляетъ безъ объясненія цѣлый рядъ фактовъ нашего сознанія и безъ отвѣта цѣлый рядъ неотвязныхъ вопросовъ. При этомъ нѣтъ болѣе безотраднаго и мертвящаго воззрѣнія, какъ то, по которому міръ и наша жизнь представляются слѣдствіемъ абсолютной случайности, абсолютно лишенной всякаго внутренняго смысла. Предъ леденящимъ ужасомъ этого воззрѣнія блѣднѣютъ даже самыя пессимистическія

системы, потому что онѣ все-таки освобождаютъ міръ отъ абсолютной случайности, хотя и отдаютъ его въ руки злой, а не доброй силы [1]).

Неудивительно, что основныя усилія сознавшей себя философской мысли, начиная съ Сократа, направляются къ тому, чтобы найти высшее начало и смыслъ бытія помимо закона причинности и его преходящаго господства. Всѣ великія философскія системы XIX вѣка, вышедшія отъ Канта, сходятся въ признаніи телеологіи наряду съ причинностью. Фихте разсматриваетъ міръ какъ царство нравственныхъ цѣлей, образующихъ въ совокупности нравственный міропорядокъ, Шеллингъ считаетъ его, сверхъ того, произведеніемъ искусства (Kunstwerk), Гегель—видитъ въ немъ развитіе абсолютнаго разума. Признаніемъ верховнаго принципа телеологіи характеризуются метафизическія воззрѣнія Лотце. Въ этомъ сходятся, наконецъ, Вундтъ и Эд. ф. Гартманнъ. Не говорю уже о Вл. Соловьевѣ, полагавшемъ абсолютнымъ началомъ міра любовь и благость Бога.

Но любопытно, что и механическая философія оказывается не въ состояніи выдержать до конца послѣдовательное развитіе своихъ принциповъ, а кончаетъ тѣмъ, что тоже старается вмѣстить въ свои рамки телеологію, признать конечное торжество разума надъ неразумной причинностью, подобно тому, какъ это дѣлается и въ философскихъ системахъ, исходящихъ изъ совершенно противоположнаго принципа. Это бѣгство отъ своихъ собственныхъ философскихъ началъ выражается въ молчаливомъ или открытомъ признаніи того факта, что на извѣстной стадіи мірового развитія эта же самая причинность создаетъ человѣческій разумъ, который затѣмъ и начинаетъ устроять міръ, сообразуясь съ своими собственными разумными цѣлями. Эта побѣда разума надъ неразумнымъ началомъ совершается не сразу, а постепенно, при чемъ коллективный разумъ объединенныхъ въ общество людей побѣждаетъ все больше и больше мертвую природу, научаясь ею пользоваться для своихъ цѣлей; такимъ образомъ мертвый механизмъ постепенно уступаетъ мѣсто разумной цѣлесообразности, своей полной противоположности. Вы узнали уже, что я говорю *о теоріи прогресса*, составляющей необходимую часть современнаго механическаго міропониманія, по крайней мѣрѣ, въ его популярной формѣ.

Если условиться, вслѣдъ за Лейбницемъ, называть раскрытіе высшаго разума, высшей цѣлесообразности въ мірѣ *теодицеей*, то

---

[1]) Сущность механическаго міропониманія художественно выражена Тургеневымъ въ «стихотвореніи въ прозѣ» подъ заглавіемъ «Природа». Аналогичнымъ настроеніемъ продиктованъ и «Разговоръ».

можно сказать, что теорія прогресса является для механическаго міропониманія теодицеей, безъ которой не можетъ, очевидно, человѣкъ обойтись. Рядомъ съ понятіемъ эволюціи, безцѣльнаго и безсмысленнаго развитія, создается понятіе прогресса, эволюціи телеологической, въ которой причинность и постепенное раскрытіе цѣли этой эволюціи совпадаютъ до полнаго отожествленія, совсѣмъ какъ въ упомянутыхъ метафизическихъ системахъ. Итакъ, оба ученія,— о механической эволюціи и о прогрессѣ,—какъ бы они ни разнились по своимъ выводамъ, соединены между собою необходимой внутренней, если не логической, то психологической связью.

Такимъ образомъ, теорія прогресса для современнаго человѣчества есть нѣчто гораздо большее, нежели всякая рядовая научная теорія, сколь бы важную роль эта послѣдняя ни играла въ наукѣ. Значеніе теоріи прогресса состоитъ въ томъ, что она призвана замѣнить для современнаго человѣка утерянную метафизику и религію, точнѣе, она является для него и тѣмъ и другимъ. Мы имѣемъ въ ней, можетъ быть, единственный примѣръ въ исторіи, чтобы научная (или мнящая себя научной) теорія играла такую роль. Грядущія судьбы человѣчества обсуждаются и взвѣшиваются нами съ такимъ жаромъ не изъ платоническаго интереса къ судьбамъ этого будущаго человѣчества, но изъ-за насъ же самихъ, настоящихъ людей, ибо въ зависимости отъ этихъ судебъ рѣшается роковой, единственный по своему значенію вопросъ о смыслѣ нашей собственной жизни, о цѣли бытія. Въ Аѳинахъ времени ап. Павла, среди храмовъ многихъ боговъ, въ которыхъ уже давно не вѣрили, высился алтарь, посвященный „невѣдомому богу“. Въ этомъ выразилось неумолкающее исканіе Бога со стороны утратившаго старую вѣру человѣчества. И наша теорія прогресса, наша религія человѣчности есть алтарь „невѣдомому Богу“...

Что придаетъ теоріи прогресса своеобразный философскій интересъ и что отличаетъ ее отъ другихъ религіозно-философскихъ ученій—это то, что по основной мысли того метафизическаго ученія, которое создало теорію прогресса, эта философія, вмѣстѣ съ тѣмъ являющаяся и религіей, строится исключительно средствами позитивнаго знанія, не только не переступая въ область сверхопытнаго, трансцендентнаго, но принципіально осуждая и отрицая такой переходъ, не только не прибѣгая къ обычному способу религіознаго познанія, къ вѣрѣ, но опять-таки сознательно отрицая всякія ея права и всякое ея значеніе. Въ теоріи прогресса позитивная наука хочетъ поглотить и метафизику и религіозную вѣру, точнѣе, она хочетъ быть

тріединствомъ науки, метафизики и религіознаго ученія. Смѣлая мысль, заслуживающая во всякомъ случаѣ внимательнаго философскаго разсмотрѣнія! Вмѣстѣ съ тѣмъ, для современнаго философствующаго разума не можетъ быть предмета болѣе достойнаго размышленія, по той важности, какую имѣетъ это ученіе для теперешняго человѣчества.

Итакъ, попытаемся отдать себѣ отчетъ, въ какой мѣрѣ позитивная наука оказывается способна сдѣлать ненужными метафизику и вѣру и дать позитивно научную, т.-е. опытную метафизику и религію (такое соединеніе понятій является contradictio in adjecto, но оно принадлежитъ не намъ, а разбираемой философской доктринѣ).

III.

Всякая религія имѣетъ свое Jenseits,—вѣрованіе въ то, что нѣкогда исполнятся ея чаянія, утолится религіозная жажда, осуществится религіозный идеалъ. Такое Jenseits имѣетъ и теорія прогресса въ представленіяхъ о будущихъ судьбахъ человѣчества, свободнаго, гордаго и счастливаго. Но, отрицая вѣру и сверхопытное знаніе, она хочетъ вселить убѣжденіе въ несомнѣнномъ наступленіи этого будущаго царства научнымъ путемъ, хочетъ его научно предусмотрѣть и предсказать, подобно тому, какъ астрономъ предсказываетъ лунное затмѣніе или какія либо другія астрономическія явленія, которыя онъ можетъ съ точностію вычислить за нѣсколько вѣковъ впередъ. Такое прозрѣніе въ будущее приписывается и наукѣ объ общественномъ развитіи, соціологіи, которая получаетъ поэтому совершенно исключительное значеніе въ ряду другихъ наукъ, становится какъ бы богословіемъ новой религіи. Отсюда понятно необыкновенное развитіе общественной науки въ XIX вѣкѣ и необыкновенный, совершенно исключительный интересъ къ этой наукѣ, играющей въ наше время столь же суверенную роль въ общественномъ мнѣніи, какъ богословіе въ средніе вѣка и классическая литература въ эпоху гуманизма. Наибольшую вѣру въ свои силы проявило одно соціологическое ученіе, вызвавшее къ себѣ наибольшій энтузіазмъ и по сіе время составляющее вѣроисповѣданіе многихъ милліоновъ людей,—ученіе Маркса и Энгельса, теорія научнаго соціализма. Это ученіе хотѣло доказать данными научнаго опыта неизбѣжность наступленія соціалистическаго способа производства, составляющаго вмѣстѣ съ тѣмъ и идеалъ современнаго человѣчества;

насколько оно касается будущаго, это ученіе представляетъ очень типичный и наиболѣе яркій примѣръ научной теодицеи (въ выше охарактеризованномъ смыслѣ).

Вѣра въ достовѣрность соціальныхъ предсказаній такъ сильно подорвана за послѣднее время, что съ чрезмѣрной горячностью нападать на предсказанія значило бы уже до извѣстной степени ломиться въ открытую дверь; вмѣстѣ съ тѣмъ надлежащее доказательство положенія, что соціальная наука по самой своей познавательной природѣ неспособна къ предсказаніямъ, потребовало бы цѣлаго гносеологическаго изслѣдованія. Здѣсь намъ придется ограничиться лишь немногими основными пунктами [1]).

Прежде всего, что значитъ предсказывать будущее? Это значитъ *точно* опредѣлять наступленіе будущихъ событій, въ опредѣленномъ пунктѣ пространства и времени (какъ и предсказываетъ астрономія). Всякія иныя предсказанія суть просто общія мѣста, изъ приличія называемыя иногда въ общественной наукѣ латинскимъ словомъ „тенденція“ развитія [2]). Такъ, если кто нибудь сообщитъ мнѣ, что тенденція моего развитія состоитъ въ томъ, чтобы нѣкогда умереть, я едва ли сочту это предсказаніемъ, въ которомъ я ожидалъ бы найти обозначеніе времени и мѣста моей смерти. Предсказаніе въ этомъ смыслѣ вполнѣ совпадаетъ съ пророчествомъ, какъ оно понималось въ ветхозавѣтной исторіи, или волхованіемъ и га-

---

[1]) Настоящая работа была уже написана, когда появилось капитальное изслѣдованіе *Heinrich Rickert* Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften Zweite Hälfte. Tübingen und Leipzig. 1902. (Готовится русскій переводъ А. М. Водена). Тезисъ о невозможности установленія историческихъ законовъ и предсказаній доказанъ здѣсь совершенно неопровержимо, такъ что всякія дальнѣйшія доказательства по существу дѣла являются вполнѣ излишними. Отсылая читателя къ книгѣ Риккерта (общихъ гносеологическихъ воззрѣній котораго я, впрочемъ, совершенно не раздѣляю), я оставляю безъ измѣненія настоящій параграфъ, хотя и вполнѣ сознаю его недостаточность и неполноту.

[2]) Слово «тенденція», хотя и принадлежитъ къ часто употребляемымъ (и злоупотребляемымъ) выраженіямъ, вовсе не представляетъ собой сколько-нибудь опредѣленнаго термина. Чаще всего оно употребляется по отношенію не къ будущему, а къ настоящему, при чемъ имъ обозначается просто обобщающій итогъ изученія отдѣльныхъ фактовъ. Напр., если на основаніи анализа статистическихъ данныхъ мы приходимъ къ выводу, что тенденція современнаго развитія состоитъ въ концентраціи производства, въ такомъ случаѣ это есть просто наиболѣе общая формула, выражающая смыслъ до сихъ поръ протекшаго развитія и его резюмирующая. Но лишенная такого фактическаго содержанія, а лишь мысленно продолжаемая отъ настоящаго въ будущее, эта тенденція превращается тотчасъ же въ общее мѣсто, въ игру ума, лишенную всякаго серьезнаго значенія. Ср. статью «Задачи политической экономіи».

ніемъ. Способна ли соціальная наука къ пророчеству или, что то), къ предсказанію?

Есть два способа изученія дѣйствительности: въ одномъ случаѣ иманіе устремляется на *общее*, въ другомъ на *особенное*. Сопасно Риккерту (развивающему здѣсь идеи Виндельбанда), въ одном учаѣ мы имѣемъ естествознаніе, науку, оперирующую съ общими нятіями, въ другомъ—исторію, имѣющую задачей возможно точе установленіе дѣйствительности съ ея индивидуальными особенстями. Въ примѣненіи къ соціальной наукѣ мы различаемъ исторію ь собственномъ смыслѣ и соціологію, науку о законахъ сосуществовая и развитія соціальныхъ явленій. Относительно способности исторі какъ таковой дѣлать предсказанія не можетъ быть, да и но ію рѣчи [1]). Всѣ упованія въ этомъ отношеніи возлагались на соологію. Въ соціологіи мы имѣемъ систему понятій, абстрагированіхъ отъ опредѣленной исторической дѣйствительности и имѣющихъ Ілью сдѣлать ее *понятной*, т.-е. выразимой въ связной сѣти логческихъ понятій, различныя соотношенія которыхъ являются соціогическими законами. Такимъ образомъ всѣ индивидуальныя событія, -е. событія въ пространствѣ и времени, погашаются въ абстрактіхъ понятіяхъ; соціологія въ этомъ смыслѣ совсѣмъ не имѣетъ ла съ событіями, относительно которыхъ можно дѣлать предсказая. При этомъ нужно еще замѣтить слѣдующую особенность образанія понятій въ соціологіи, въ отличіе отъ нѣкоторыхъ отдѣ-

---

[1]) Причиной принципіальной невозможности историческихъ предсканій, помимо того, что исторія имѣетъ дѣло съ индивидуальными событіяц, не повторяющимися во всей индивидуальной сложности, является еще ю, что ходъ исторіи обусловливается не только извѣстными уже намъ ціологическими причинами, общими условіями историческаго развитія, но дѣятельностью личностей. Между тѣмъ каждая человѣческая личность зависимо отъ того, какъ бы мы ни думали относительно ея духовной вроды вообще) есть нѣчто, абсолютно новое въ исторіи, не поддающееся какому предвидѣнію. Конечно, то вліяніе, которое можетъ быть оказано ходъ развитія каждой отдѣльной личностью, можетъ быть неуловимо ю, хотя у великихъ людей оно достигаетъ весьма осязательныхъ разровъ. Но самая возможность появленія тѣхъ или другихъ индивидуальтей въ разные моменты исторіи превращаетъ ее въ уравненіе съ нередѣленнымъ числомъ неизвѣстныхъ. Въ отличіе отъ естествознанія, кокому приходится имѣть дѣло съ опредѣленнымъ числомъ элементовъ и опредѣленными силами природы, исторія имѣетъ дѣло съ неопредѣленмъ числомъ постоянно появляющихся и уничтожающихся элементовъ, ъ что законъ постоянства энергіи здѣсь неприложимъ. Въ этомъ смы; можно сказать, что сотвореніе міра, т. е. его силъ и элементовъ, не ько не можетъ считаться закончившимся, но непрерывно продолжается, ;уховныя силы міра измѣняются и колеблются не только въ связи съ орическимъ прогрессомъ и регрессомъ, но и просто съ рожденіемъ и ртью каждой человѣческой личности

ловъ естествознанія. Общія понятія естествознанія получаются выдѣленіемъ извѣстной суммы свойствъ предмета путемъ абстракціи; но эти свойства сами по себѣ представляютъ самостоятельную реальность; наука можетъ пользоваться поэтому своими выводами для практическихъ цѣлей, подвергая эти выводы, конечно, нѣкоторому практическому учету; въ этихъ предѣлахъ естествознаніе становится способно и къ предсказанію. Соціологическія понятія, напротивъ, не представляютъ такого выдѣленія общаго и повторяющагося во всѣхъ индивидуальныхъ случаяхъ, образуются путемъ сліянія цѣлаго ряда различныхъ, но между собой связанныхъ событій въ понятіе, которое и получаетъ до извѣстной степени значеніе символа, условнаго обозначенія этого ряда явленій (напр. феодальный строй, капиталистическое производство, свобода торговли и т. д.). Первый способъ образованія понятій можетъ быть уподобленъ механическому выдѣленію, второй—химическому соединенію, ибо въ послѣднемъ случаѣ элементы-событія теряютъ свое самостоятельное бытіе и соединяются въ новомъ, отличномъ отъ каждаго изъ нихъ синтезѣ.

Изъ такого характера соціологическихъ понятій слѣдуетъ, по моему мнѣнію, что они всецѣло зависятъ отъ того конкретнаго историческаго матеріала, отъ котораго они абстрагированы. Измѣняется этотъ матеріалъ, измѣняются и понятія. Ихъ можетъ быть безчисленное количество, вслѣдствіе разнообразія матеріала, создаваемаго неисчерпаемымъ творчествомъ исторіи, а также и вслѣдствіе различія спеціальныхъ цѣлей, которыя въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ преслѣдуются изслѣдователемъ. Соціологическія понятія отличаются поэтому, такъ сказать, пассивнымъ, производнымъ характеромъ, они являются лишь болѣе или менѣе точнымъ логическимъ зеркаломъ дѣйствительности. Ихъ цѣнность, какъ инструмента познанія, никоимъ образомъ не можетъ поэтому сравниться съ естественно-научными понятіями. Историческія понятія ничѣмъ не увеличиваютъ нашихъ знаній, а лишь наше *пониманіе* связи событій. Изъ этого видно, что соціологія вовсе не способна расширить нашъ историческій кругозоръ и раскрыть для насъ будущее, разъ къ этому не способна исторія, въ прямой зависимости отъ которой она находится.

Какъ бы то ни было, способность соціальной науки къ предсказаніямъ никогда не была достаточно доказана, ни теоретически, ни практически, пользуясь одно время всѣми правами юридической презумпціи, такъ что во всякомъ случаѣ onus probandi лежитъ на

сторонникахъ этого воззрѣнія [1]). Я думаю вообще, что вѣдѣніе всѣхъ будущихъ событій принесло бы не счастіе, а несчастіе для человѣка, ибо сдѣлало бы для него неинтересной, обезвкушенной жизнь и особенно будущее, которое теперь невозбранно можетъ заполнять фантазія. Едва ли каждый изъ насъ почувствовалъ бы себя осчастливленнымъ, если бы ему была во всѣхъ подробностяхъ раскрыта его будущая жизнь по день смерти включительно, напротивъ, я думаю, большее несчастіе трудно себѣ представить. Всевѣдѣніе не подъ силу человѣку.

Однако, во избѣжаніе недоразумѣній, добавлю здѣсь, что человѣчество никогда не перестанетъ думать о завтрашнемъ днѣ и въ свои представленія о немъ вводить то пониманіе дѣйствительности нынѣшняго и вчерашняго дня, которое дастъ соціальная наука. Такъ же точно никто не можетъ обойтись безъ того, чтобы на основаніи здраваго смысла и научнаго опыта не составить себѣ извѣстнаго сужденія не только о настоящемъ, но и о ближайшемъ будущемъ, для котораго каждый изъ насъ работаетъ. Если называть и это предсказаніемъ, то дѣлать предсказанія о будущемъ въ этомъ смыслѣ есть право и обязанность каждаго сознательнаго человѣка. Но при этомъ надлежитъ не забывать, что это предсказаніе ничего общаго не имѣетъ съ точнымъ научнымъ прогнозомъ, а сводится къ своего рода импрессіонизму, не столько научному, сколько художественному синтезу, имѣющему субъективную убѣдительность, но съ полной наглядностью объективно недоказуемому [2]). Дѣйствительность, конечно, даетъ здѣсь рядъ переходовъ отъ болѣе или менѣе трезвыхъ научныхъ заключеній до вполнѣ необузданной фантазіи.

Большую роль при этомъ играютъ обыкновенно сужденія *по аналогіи*, логическая цѣнность которыхъ должна быть совершенно ясна напередъ изъ логики (примѣръ сужденія по аналогіи составляетъ одно изъ популярнѣйшихъ положеній марксизма, именно, что

---

[1]) О гносеологической противорѣчивости послѣдовательнаго детерминизма и вытекающей отсюда невозможности соціальныхъ предсказаній см. въ статьѣ «О соціальномъ идеалѣ».

[2]) Въ заключительной главѣ своей книги «Капитализмъ и земледѣліе» я высказался въ смыслѣ соціальнаго агностицизма, въ различныхъ же мѣстахъ ея я не отказывался судить и о ближайшемъ будущемъ развитія (по преимуществу же о задачахъ соціальной политики), насколько объ этомъ я умѣлъ составить себѣ сужденіе. При этомъ я не счелъ нужнымъ разъяснять и оговаривать отличіе этихъ сужденій, имѣющихъ характеръ личнаго убѣжденія, отъ точнаго прогноза относительно всего общественнаго развитія, возможность котораго я принципіально отрицаю. Къ моему удивленію, мнимое противорѣчіе сдѣлалось какъ бы locus minoris resistentiae для возраженій на мою книгу.

болѣе развитая экономически страна показываетъ другой, болѣе отсталой, картину ея будущаго развитія).

Но признаемъ въ полной силѣ справедливость научной теоріи прогресса. Признаемъ, что научное предсказаніе вообще возможно и тѣ научныя предсказанія, которыя уже дѣлались до сихъ поръ, въ частности, предсказаніе о закономѣрно необходимомъ наступленіи будущаго соціалистическаго строя, научно неоспоримы. Уступимъ такимъ образомъ теоріи прогресса всю наукообразность, на какую она претендуетъ. Все же способна ли удовлетворить эта теорія тѣхъ, кто ищетъ въ ней твердаго убѣжища, основу и вѣры, и надежды, и любви?

Самыя смѣлыя теоріи прогресса не идутъ въ своихъ предсказаніяхъ дальше обозримаго историческаго будущаго, а историческій глазъ видитъ недалеко. Пусть намъ извѣстны судьбы человѣчества, положимъ, въ XX вѣкѣ, но мы уже ровно ничего не знаемъ о томъ, что его ждетъ въ XXI, XXII, XXIII, и т. д. вѣкѣ. Научная теорія прогресса подобна тусклой свѣчѣ, которую кто-нибудь зажегъ въ самомъ началѣ темнаго безконечнаго корридора. Свѣча скудно освѣщаетъ уголокъ въ нѣсколько футовъ вокругъ себя, но все остальное пространство объято глубокой тьмой. Позитивная наука не въ силахъ раскрыть будущихъ судебъ человѣчества, она оставляетъ насъ относительно ихъ въ *абсолютной неизвѣстности*. Отрадная увѣренность, что все доброе и разумное въ концѣ концовъ восторжествуетъ и непобѣдимо, не имѣетъ никакой почвы въ механическомъ міропониманіи: вѣдь здѣсь все есть абсолютная случайность. отчего же та самая случайность, которая нынче провознесла разумъ, завтра его не потопитъ, и которая нынче дѣлаетъ цѣлесообразными знаніе и истину, завтра не сдѣлаетъ столь же цѣлесообразными невѣжество и заблужденіе? Или исторія не знаетъ крушенія и гибели цѣлыхъ цивилизацій или она свидѣтельствуетъ о правильномъ и непрерывномъ прогрессѣ? Забудемъ о міровомъ катаклизмѣ или застываніи земли и всеобщей смерти, какъ окончательномъ финалѣ въ исторіи человѣчества, но уже сама по себѣ перспектива абсолютной случайности, полная непрогляднаго мрака и неизвѣстности, не принадлежитъ къ числу бодрящихъ. И нельзя на это возражать обычнымъ указаніемъ, что будущее человѣчество лучше насъ справится съ своими нуждами, ибо вѣдь рѣчь идетъ не о будущемъ человѣчествѣ, а о насъ самихъ, о нашихъ представленіяхъ о судьбахъ его. Едва ли кого-либо дѣйствительно удовлетворитъ такой отвѣтъ. Нѣтъ, все что имѣетъ сказать здѣсь честная позитивная наука, это одно: ignoramus

ignorabimus. Разгадать сокровенный смыслъ исторіи и ея конечную цѣль, оставаясь собой, она не можетъ

Но, конечно, на этомъ отвѣтѣ никогда не можетъ успокоиться человѣческій духъ. Остановиться на такомъ отвѣтѣ это значитъ стать спиной къ самымъ основнымъ вопросамъ сознательной жизни, послѣ которыхъ уже не о чемъ спрашивать [1]). И человѣчество въ лучшихъ своихъ представителяхъ никогда не становилось спиной къ вопросу о конечномъ назначеніи и судьбахъ человѣческаго рода и всегда такъ или иначе отвѣчало на него; отвѣчаютъ и позитивисты. И не только отвѣчаютъ, но они основали на представленіи о судьбахъ будущаго человѣчества религію, зажигающую въ людяхъ самыя святыя чувства, призывающую на подвигъ и борьбу, воспламеняющую современныя сердца.

Откуда же взялось это убѣжденіе и это какъ бы твердое знаніе будущихъ судебъ человѣчества, разъ его не въ силахъ дать позитивная наука? Оно оттуда же, откуда вообще происходятъ всѣ религіозныя истины, т. е. то, что религіозно принимается за истину. Источникомъ его является *религіозная вѣра*, но вѣра, прокравшаяся тихомолкомъ, контрабандой, безъ царственнаго своего величія, но тѣмъ не менѣе утвердившая свое господство тамъ, гдѣ считается призванной царить только наука.

Такимъ образомъ, попытка построить научную религію не удалась: вѣра властно заявила свои права тамъ, гдѣ хотѣла владычествовать наука, и наука обманула возлагавшіяся на нее ожиданія. Но развѣ не ошибочна, не утопична была и самая мечта основать религію, имѣющую дѣло съ безконечнымъ и вѣчнымъ, на томъ конкретномъ и всегда ограниченномъ фундаментѣ, который дается положительной наукой! Возможно одно изъ двухъ: или наука сохранитъ лишь свое названіе, но фактически перестанетъ быть наукой, или же она не сможетъ стать религіей. Случилось первое.

Теперь обратимся къ дальнѣйшему разсмотрѣнію религіи прогресса.

IV.

Субъектомъ безконечнаго прогресса является человѣчество. Человѣчество вполнѣ играетъ роль божества въ религіи прогресса,—

---

[1]) Заключая свою книгу „Капитализмъ и земледѣліе“ выраженіемъ убѣжденія *ignorabimus* въ области позитивной науки, я, конечно, никоимъ образомъ не допускалъ, что позитивной наукой и этимъ ignorabimus все дѣло и кончается. Невозможность и даже невыносимость этой точки зрѣнія въ качествѣ исчерпывающаго ученія ясна была для меня и тогда, и ея философское восполненіе являлось только вопросомъ времени.

таковымъ оно является не только по идеѣ основателей этой религіи Конта и, пожалуй, Фейербаха (который имѣетъ для насъ особенное значеніе по своему непосредственному вліянію на Маркса и Энгельса), но и по самому существу дѣла. Почему же обожествляется именно человѣчество, почему этотъ безличный субъектъ надѣляется свойствами божества, прежде всего вѣчностью или, по крайней мѣрѣ, безсмертіемъ, совершенствомъ, абсолютностью (ибо лишь при на личности этихъ свойствъ и возможно религіозное отношеніе)?

Человѣкомъ руководитъ при этомъ нормальная и незаглушимая религіозная потребность. Видѣть высшую и послѣднюю цѣль бытія въ этомъ преходящемъ и случайномъ существованіи невыносимо для человѣка. Но, согласно философіи позитивизма, высшаго и абсолютнаго смысла жизни, отрицающаго ея ограниченность и ея условность, нельзя искать въ области трансцендентнаго или въ области религіозной вѣры. Его нужно найти въ мірѣ опытнаго, чувственно-осязательнаго бытія. Человѣческой мысли снова ставится неразрѣшимая задача, мнимое разрѣшеніе которой можетъ быть получено только цѣною внутреннихъ противорѣчій и самообмана.

Человѣкъ смертенъ, человѣчество безсмертно; человѣкъ ограниченъ, человѣчество обладаетъ способностью къ безконечному развитію. Живя для другихъ, человѣкъ побѣждаетъ жало смерти и сливается съ вѣчностью. Яркое выраженіе этой мысли даетъ *Гюйо* въ своемъ дивно возвышенномъ разсужденіи о безсмертіи (въ Irréligion de l'avenir): „стоицизмъ былъ правъ, когда, говоря намъ о смерти, онъ убѣждалъ человѣка стать выше нея. Утѣшеніе мы найдемъ въ той мысли, что мы честно прожили жизнь, исполнили свой долгъ, что жизнь будетъ безостановочно продолжаться и послѣ насъ, и, можетъ быть, немножко и благодаря намъ; что все, нами любимое, будетъ жить, что всѣ наши лучшія мысли, безъ сомнѣнія, осуществятся хотя бы отчасти, что все, что̀ только было неличнаго (impersonnel) въ нашемъ сознаніи, то, чего мы являлись лишь какъ бы носителемъ (tout ce qui n'a fait que passer à traver vous), все это безсмертное наслѣдіе человѣчества и природы, нами полученное и составлявшее въ насъ лучшую часть, все оно будетъ жить, продолжаться, безпрестанно увеличиваться, передаваться другимъ не пропадая; что̀ міръ вовсе не представляетъ собой какъ бы разбитаго зеркала, что̀ вѣчная непрерывная связь вещей сохраняетъ свое значеніе, что̀ вы ничего *не прерываете*. Достигнуть полнаго сознанія этой непрерывности жизни означаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и

опредѣлить дѣйствительное значеніе этого кажущагося перерыва, смерти личности, которая является, быть можетъ, лишь исчезновеніемъ своего рода живой иллюзіи. И однако,—второй разъ повторяетъ философъ,—во имя разума, который понимаетъ смерть и долженъ встрѣтить ее какъ и все понятное, не надо быть трусомъ (pas être lâche.)"

Я затруднился бы подыскать для разбираемаго воззрѣнія болѣе удачное и возвышенное выраженіе, нежели то, которое даетъ французскій философъ. И все же съ чарующей искренностью у него звучитъ печальный рефренъ: pas être lâche, не быть трусомъ предъ этимъ ужасомъ исчезновенія.

Чтобы еще яснѣе путемъ контраста охарактеризовать разсматриваемое ученіе, я приведу здѣсь воззрѣніе Фихте,—плодъ высокой мысли и не менѣе возвышеннаго настроенія, питаемаго однако другими гораздо болѣе отрадными мыслями (см. Bestimmung der Gelehrten). Фихте говоритъ о безконечныхъ задачахъ нравственной жизни: „О, это есть самая возвышенная мысль изъ всѣхъ: если я приму на себя эту возвышенную задачу, я не буду въ состояніи никогда ее окончательно исполнить; и поэтому, если принятіе этой задачи составляетъ дѣйствительно мое назначеніе, я не могу никогда перестать дѣйствовать и, слѣдовательно, никогда перестать существовать. То, что называютъ смертью, не можетъ внести перерывъ въ мое дѣло; ибо мое дѣло должно быть совершено, а потому и не опредѣлено время моего существованія, и потому я вѣченъ. Принявъ на себя эту задачу, я вмѣстѣ съ тѣмъ пріобщился вѣчности. Смѣло поднимаю я свою голову къ грозному скалистому хребту или неистовому водопаду или къ гремящимъ, въ морѣ огня плавающимъ облакамъ, и говорю: я—вѣченъ и я противлюсь вашей власти. Свергнитесь вы всѣ на меня, ты, небо, и ты, земля, смѣшайтесь въ дикомъ хаосѣ, и вы, всѣ элементы, свирѣпствуйте и бушуйте, и сотрите въ дикой борьбѣ послѣднюю лишь въ лучѣ солнца замѣтную пылинку того тѣла, которое я называю своимъ, — моя воля съ своимъ твердымъ планомъ отважно и спокойно будетъ витать надъ развалинами вселенной, ибо я принялъ на себя опредѣленное мнѣ назначеніе, и оно продолжительнѣе, чѣмъ вы; оно вѣчно, потому и я вѣченъ, какъ и оно".

Вотъ двѣ вѣры, изъ которыхъ одна можетъ быть названа вѣрой въ мертвое, другая—въ живое безсмертіе. Но кто же безсмертенъ и кто абсолютенъ въ первой изъ этихъ вѣръ, если смертенъ и относителенъ человѣкъ? Мы уже знаемъ отвѣтъ: человѣчество съ его спо-

собностью къ безконечному развитію. Но что же такое это *человѣчество* и отличается ли оно своими свойствами отъ *человѣка?* Нѣтъ, оно ничѣмъ отъ него не отличается, оно представляетъ просто большое, неопредѣленное количество людей, со всѣми людскими свойствами и такъ же мало получаетъ новыхъ качествъ въ своей природѣ, какъ куча камней или зерна по сравненію съ каждый отдѣльнымъ камнемъ и зерномъ. То, что позитивизмъ называетъ человѣчествомъ, — есть повтореніе на неопредѣленномъ пространствѣ и времени и неопредѣленное количество разъ насъ самихъ со всей нашей слабостью и ограниченностью. Имѣетъ наша жизнь абсолютный смыслъ, цѣну и задачу, ее имѣетъ и человѣчество; но если жизнь каждаго человѣка, отдѣльно взятая, является безсмыслицей, абсолютной случайностью, то также безсмысленны и судьбы человѣчества. Не вѣруя въ абсолютный смыслъ жизни личности и думая найти его въ жизни цѣлаго собранія намъ подобныхъ, мы, какъ испуганные дѣти, прячемся другъ за друга; логическую абстракцію хотимъ выдать за высшее существо, впадая, такимъ образомъ, въ логическій фетишизмъ, который не лучше простого идолопоклонства, ибо мертвому, нами созданному объекту приписываетъ черты живого Бога.

Видимость абсолюта понятію человѣчества придаетъ утверждаемая за нимъ способность безконечнаго развитія. Но эта безконечность есть только мнимая или кажущаяся, — плохая безконечность, по извѣстной уже намъ терминологіи Гегеля. Она основывается просто на томъ, что развитію человѣчества во времени, при данномъ, по крайней мѣрѣ, состояніи знаній, не можетъ быть указано конца, а вовсе не на томъ, что его и не можетъ быть по самому понятію. Чтобы понять эту разницу, достаточно сопоставить эту плохую безконечность, или, лучше сказать, неопредѣленность, неопредѣленную продолжительность, съ идеей безконечности у Фихте, гдѣ она вытекаетъ изъ абсолютнаго характера той цѣли, которой служитъ безконечное движеніе. Но у человѣчества, согласно воззрѣнію позитивизма, нѣтъ абсолютной цѣли развитія, которая могла бы санкціонировать эту безконечность и превратить ее, такъ сказать, изъ пассивной въ активную, изъ случайности и неопредѣленности въ разумную необходимость.

Прогрессъ не является безконечнымъ и съ качественной стороны. Завоеваніямъ человѣческаго ума и совѣсти, поскольку они выражаются въ объективныхъ установленіяхъ, вообще всякаго рода культурныхъ благахъ, конечно, нѣтъ границъ. Но эти объективныя за-

воеванія всего человѣчества въ цѣломъ для каждаго даннаго момента или для каждаго поколѣнія составляютъ лишь отправной пунктъ, отъ котораго нужно двигаться впередъ, ибо данный уровень культуры достается ему не какъ завоеваніе, плодъ борьбы и стремленій, а какъ готовый результатъ. Самый прогрессъ состоитъ не въ этихъ объективныхъ результатахъ,—стоитъ только предположить, что человѣчество сдѣлалось довольно достигнутымъ и остановилось въ своемъ развитіи, чтобы понять, что это можетъ значить только смерть и полное разложеніе,—прогрессъ состоитъ въ неустанномъ движеніи впередъ. А единственными реальными носителями этого движенія являются люди (а не „человѣчество"), которые также неспособны удовлетвориться и принять за абсолютное свое относительное существованіе, какъ и мы теперь. Представленіе о человѣчествѣ, какъ абсолютѣ, и съ этой стороны оказывается иллюзіей.

Итакъ, попытка представить человѣчество въ качествѣ абсолюта приводитъ къ порочному кругу: мы стремимся придать смыслъ своему существованію черезъ другихъ, а другіе черезъ насъ; вся аргументація держится въ воздухѣ.

Религіозная вѣра въ человѣчество есть, такимъ образомъ, неразумная, слѣпая вѣра; по сравненію съ вѣрой, въ основѣ которой лежатъ оправданныя предъ разумомъ метафизическія истины, эта вѣра, не имѣющая такого разумнаго фундамента, является своего рода суевѣріемъ. Такимъ образомъ, позитивизмъ, стремившійся только къ положительному знанію и потому принципіально отрицавшій и метафизику и религіозную вѣру, кончаетъ суевѣріемъ. Вѣра въ человѣчество,—эта святая и завѣтная вѣра,—унижается позитивной философіей на степень простого каприза и суевѣрія.

V.

Въ чемъ же именно выражается безконечный прогрессъ человѣчества? На этотъ вопросъ давались и даются различные отвѣты. Самымъ простымъ и распространеннымъ отвѣтомъ является тотъ, что цѣлью прогресса является возможно большій ростъ счастія возможно большаго числа лицъ. Точка зрѣнія какъ соціальнаго, такъ и индивидуальнаго эвдемонизма является этически самой грубой и неспособна отвѣтить запросамъ мало-мальски развитого сознанія. Она основывается, между прочимъ, на предположеніи, что можетъ быть найденъ эвдемоническій масштабъ, и что общее количество удовольствія

и неудовольствія въ мірѣ можетъ быть точно опредѣлено, при чемъ нужно стремиться къ тому, чтобы въ окончательномъ итогѣ плюсъ превышалъ минусъ и все увеличивался на счетъ минуса до полнаго исчезновенія этого послѣдняго. Соціальный эвдемонизмъ сближается въ этомъ случаѣ съ ученіемъ Гартмана, который также считаетъ возможнымъ учитывать окончательный балансъ міровой радости и горя, но приходитъ къ совершенно противоположнымъ выводамъ, при чемъ его эвдемонистическій пессимизмъ, своеобразно сочетающійся съ эволюціоннымъ оптимизмомъ, находитъ окончательное утвержденіе въ его метафизикѣ, въ ученіи о безсознательномъ, какъ абсолютной субстанціи міра, и абсолютно-случайномъ происхожденіи міра какъ бы вслѣдствіе ошибки абсолюта. (Но нужно отдать справедливость Гартману, что въ своей этикѣ онъ является ожесточеннымъ врагомъ всякихъ эвдемонистическихъ тенденцій). Уже то одно, что въ различныхъ случаяхъ этотъ міровой балансъ подводится различно, то съ плюсомъ, то съ минусомъ, свидѣтельствуетъ о сомнительности подобной ариѳметики. Затруднительность подвести точный балансъ объясняется невозможностью найти единицу для измѣренія радости и горя, ибо мы въ каждомъ изъ этихъ состояній имѣемъ нѣчто индивидуальное, опредѣленное не количественно, а качественно, такъ что масштабъ измѣренія временемъ или числомъ здѣсь неприменимъ. Сумѣемъ ли даже мы сами сказать о себѣ, какихъ ощущеній, пріятныхъ или непріятныхъ, больше мы получили въ теченіе не только жизни, но дня или года? Кромѣ того, по мѣткому замѣчанію Соловьева (въ „Оправданіи добра") балансъ этотъ не представляетъ собою предмета непосредственнаго воспріятія, каждое удовольствіе или неудовольствіе воспринимается отдѣльно, а ихъ алгебраическая сумма есть лишь теоретическій итогъ. Итакъ, невозможно рѣшить съ опредѣленностью, существуетъ или не существуетъ какой-либо эвдемонистическій прогрессъ въ исторіи, тѣмъ болѣе, что рядомъ съ новыми источниками наслажденій человѣчество получаетъ и новые источники страданій, новыя болѣзни и заботы. Погоня за всеобщимъ счастіемъ какъ цѣлью исторіи — есть невозможное предпріятіе, ибо цѣль эта совершенно неуловима и неопредѣлима.

Соціальный эвдемонизмъ, въ сущности тотъ же эпикуреизмъ, осуждается развитымъ нравственнымъ сознаніемъ и благодаря низменности его основного принципа. Счастіе есть естественное стремленіе человѣка (хотя оно и не зависитъ отъ его воли), но нравственнымъ является лишь то счастіе, которое есть попутный и не преднамѣренный результатъ нравственной дѣятельности, служенія добру. Если же

поставить знакъ равенства между добромъ и удовольствіемъ, то нѣтъ того паденія и чудовищнаго порока, которое бы не освящалось этимъ принципомъ. Идеаломъ съ этой точки зрѣнія могло бы явиться обращеніе человѣчества въ животное состояніе, какъ сопровождающееся минимальнымъ количествомъ страданій. Это ученіе совершенно неспособно оцѣнить возвышающее значеніе страданія, его этическое значеніе. Предикатъ всеблаженности мыслимъ лишь въ отношеніи къ Богу, какъ существу всесовершеннѣйшему; для человѣка же нравственная жизнь безъ борьбы и страданій невозможна. Поэтому, если нравственная жизнь составляетъ истинное призваніе человѣка на землѣ, извѣстныя формы страданія всегда останутся неустранимы. „Крестъ" есть символъ страданія и освященія. Стремленіе облегчить или устранить страданіе другихъ людей составляетъ одну изъ основныхъ формъ нравственной жизни и дѣятельной любви, а состраданіе одну изъ основныхъ добродѣтелей (Шопенгауэръ хотѣлъ видѣть въ немъ даже единственную). Поэтому можетъ показаться, что устраненіе страданій, какъ таковыхъ, и есть руководящая цѣль всей нравственной дѣятельности. Но невѣрность этого сужденія станетъ ясна для насъ, какъ только мы обратимъ вниманіе на то, что не всякое страданіе заслуживаетъ нашего сочувствія, не то, которое имѣетъ корнемъ безнравственныя стремленія даннаго лица, и не то, которое не калѣчитъ, а нравственно возвышаетъ человѣка. Мы не захотимъ облегчать страданія ростовщика, который лишился возможности брать ростовщическій процентъ, и сочтемъ безуміемъ желаніе облегчить страданія Фауста такъ, какъ Мефистофель, который увезъ его отъ нихъ на Вальпургіеву ночь. Напротивъ, мы обязаны стремиться къ облегченію бѣдствій народныхъ, къ борьбѣ съ нищетой, болѣзнями, порабощеніемъ, всѣмъ, что стоитъ на пути духовному развитію народа. Отсюда выясняется, что состраданіе само стоитъ подъ контролемъ высшаго нравственнаго начала, и то, что является добромъ въ нравственномъ смыслѣ, должно цѣниться нами выше страданій какъ нашихъ, такъ и чужихъ. Борьба съ человѣческимъ страданіемъ теряетъ характеръ основной нравственной цѣли, а получаетъ значеніе подчиненной [1]).

[1]) Конечно, я не проповѣдую здѣсь ни самобичеванія, ни всяческаго средневѣкового изувѣрства и ужъ тѣмъ болѣе не санкціонирую бѣдности, безправія, голодовокъ и т. п., какъ истолковывали это мѣсто нѣкоторые читатели. Очевидно, что далеко не всякое страданіе дѣйствуетъ возвышающе, напротивъ, многія страданія, особенно физическія, могутъ только унижать и деморализовать человѣка (объ отрицательномъ гедонизмѣ см. въ статьѣ «Объ экономическомъ идеалѣ»). Но если мы отрицаемъ гедонистическую

Своеобразнымъ эвдемонизмомъ проникнуто основное воззрѣніе современной политической экономіи, по которому ростъ потребностей и, слѣдовательно, удовольствій отъ ихъ удовлетворенія является основнымъ принципомъ экономическаго развитія. Культурой и культурностью въ глазахъ экономической науки является именно ростъ потребностей и возможностей ихъ удовлетворенія. Одинъ изъ наиболѣе рѣшительныхъ въ этомъ смыслѣ экономистовъ Зомбартъ однажды прямо назвалъ этотъ ростъ потребностей „Menschenwerden“. Столь прямолинейная точка зрѣнія, которая, не различая потребностей духа и тѣла, обожествляя етъ ростъ потребностей, какъ таковой, является не только ошибочной, но и противонравственной. И экономическая жизнь, и экономическая наука, эту жизнь отражающая, подлежатъ нравственной оцѣнкѣ, и лишь эта послѣдняя можетъ предохранить отъ впаденія въ грубый матеріализмъ. Ростъ матеріальныхъ потребностей и ихъ удовлетворенія является истинно прогрессивнымъ лишь постольку, поскольку онъ освобождаетъ духъ, одухотворяетъ человѣка, а не поскольку онъ, усиливая область чувственности, содѣйствуетъ пониженію духовной жизни. Въ извѣстной мѣрѣ этотъ ростъ потребностей и экономическій прогрессъ составляетъ необходимое предшествующее и духовнаго развитія, иногда пробужденія личности (этимъ, по моему пониманію, характеризуется теперешній моментъ экономическаго развитія Россіи). Но ростъ нравственныхъ и чувственныхъ потребностей можетъ отставать другъ отъ друга и другъ отъ друга отдѣляться. Въ такомъ случаѣ раффинированіе чувственности, не возбуждающее, а подавляющее дѣятельность духа, является своеобразной нравственной болѣзнью, нравственнымъ убожествомъ, проистекающимъ уже отъ богатства, а не отъ бѣдности. Эту двусторонность экономическаго прогресса иногда забываютъ экономисты, когдаувлекаясь своей спеціальной точкой зрѣнія, отождествляютъ ее съ общечеловѣческой и общекультурной [1]).

мораль, которая рѣшаетъ вопросъ просто и опредѣленно, считая удовольствіе, какъ таковое, благомъ, а страданіе зломъ, то мы должны поставить особо принципіальный вопросъ объ этической цѣнности страданія. Этотъ вопросъ былъ поставленъ еще отцомъ автономной морали Кантомъ (въ Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft), гдѣ онъ разрѣшается въ связи съ ученіемъ Канта о «радикальномъ злѣ въ человѣческой природѣ». Благодаря послѣднему, «переходъ изъ состоянія испорченности къ добродѣтели есть самъ по себѣ уже самопожертвованіе и начало длиннаго ряда жизненныхъ бѣдствій... которымъ человѣкъ подвергается добровольно ради добра».

[1]) Вопросъ объ этомъ подробнѣе разсматривается въ статьѣ «Объ экономическомъ идеалѣ» (см. ниже).

Эвдемонистическій идеалъ прогресса, какъ масштабъ при оцѣнкѣ историческаго развитія, приводитъ къ прямо противонравственнымъ выводамъ и въ другомъ отношеніи. Страданія однихъ поколѣній представляются мостомъ къ счастію для другихъ; одни поколѣнія должны почему-то страдать, чтобы другія были счастливы, должны своими страданіями „унавозить будущую гармонію", по выраженію Ивана Карамазова. Но почему же Иванъ долженъ жертвовать собою будущему счастію Петра и не имѣетъ ли Иванъ, какъ человѣческій индивидъ, съ этой точки зрѣнія, такихъ же правъ на счастіе, какъ будущій Петръ? Не является ли поэтому вполнѣ логичнымъ и согласнымъ эвдемонистической теоріи желаніе Ивана помѣняться ролями съ будущимъ Петромъ и сдѣлать своимъ удѣломъ счастіе, а его—страданіе? Не представляется ли доказуемой изъ принциповъ эвдемонизма, наряду съ теоріей прогресса, и теорія *après nous le déluge*, т.-е. полнаго эгоизма?!

Съ другой стороны, какую этическую цѣнность представляетъ это будущее счастіе, купленное чужимъ потомъ и кровью, можетъ ли быть чѣмъ-нибудь оправдана такая цѣна прогресса и этого счастія? Наши потомки представляются вампирами, питающимися нашей кровью. Строить свое счастіе на несчастіи другихъ во всякомъ случаѣ безнравственно, и воззрѣніе, оправдывающее такой образъ дѣйствій, хотя бы и касательно будущаго поколѣнія, тоже безнравственно. Наличность страданія съ эвдемонистической точки зрѣнія есть абсолютное зло, и этимъ абсолютнымъ зломъ не можетъ и не должно быть куплено будущее счастье. Міръ, который былъ бы устроенъ подобнымъ образомъ и на подобныхъ началахъ, не стоилъ бы того, чтобы въ немъ жить уважающему себя человѣку. Ему остается „почтительнѣйше возвратить билетъ". Именно противъ такого міра „бунтуетъ" Иванъ Карамазовъ [1]).

VI.

Справедливость требуетъ признать, что, хотя нѣкоторую окраску эвдемонизма имѣютъ всѣ версіи теоріи прогресса, но ни въ одной изъ нихъ онъ не проводится послѣдовательно въ качествѣ исчерпывающаго принципа. Такъ, рядомъ съ счастіемъ цѣлью прогресса

---

[1]) Ср. предыдущую статью «Иванъ Карамазовъ какъ философскій типъ».

ставится и усовершенствованіе человѣчества. „Позитивизмъ считаетъ,—говоритъ Контъ,—постоянной цѣлью нашего существованія личнаго и общественнаго всеобщее усовершенствованіе (perfectionnement), сначала нашего внѣшняго положенія, а затѣмъ и нашей внутренней природы". (Syst. de pol. pos., I, 106). Безграничное усовершенствованіе является содержаніемъ прогресса и для Кондорсе, въ его юношески восторженномъ Progrés de l'esprit humain.

Нѣтъ спора, что этотъ идеалъ является гораздо возвышеннѣе предыдущаго, но попытка его обоснованія съ точки зрѣнія позитивизма ведетъ къ еще большимъ трудностямъ. Для того, чтобы говорить объ усовершенствованіи, какъ приближеніи или стремленіи къ нѣкоторому идеалу совершенства, нужно напередъ имѣть этотъ идеалъ. И это вдвойнѣ вѣрно потому, что это усовершенствованіе мыслится какъ безконечное, слѣдовательно, ни одна изъ данныхъ ступеней развитія этимъ совершенствомъ не обладаетъ, поэтому понятіе совершенства не можетъ быть получено индуктивно, изъ опыта. Этотъ идеалъ, такимъ образомъ, съ одной стороны не вмѣщается въ рамки относительнаго опыта, другими словами, онъ абсолютенъ, съ другой стороны этотъ абсолютный идеалъ, развитіе и осуществленіе котораго не вмѣщается въ опытѣ, очевидно, можетъ быть только внѣопытнаго или сверхопытнаго происхожденія. Истоптанная тропинка опыта и здѣсь съ необходимостью приводитъ насъ къ трудному и скалистому пути умозрѣнія. Позитивизмъ еще разъ дѣлаетъ сверхсметное позаимствованіе у метафизики, что опять доказываетъ невозможность разрѣшенія самыхъ основныхъ вопросовъ жизни и духа въ границахъ опытнаго знанія.

Сказанное придется еще усилить, когда мы обратимся къ послѣдней и самой возвышенной формулѣ прогресса, согласно которой онъ состоитъ въ созданіи условій для свободнаго развитія личности. Эта формула, наряду съ болѣе или менѣе эвдемонистическимъ пониманіемъ прогресса, является эзотерической мудростью Маркса, которой онъ обязанъ своимъ знакомствомъ съ философіей Гегеля. Она представляетъ собой такимъ образомъ прямое позаимствованіе у метафизики, но оно сдѣлано такимъ же внѣшнимъ, механическимъ образомъ, какимъ и вообще совершена „перестановка вверхъ ногами" философіи Гегеля у Маркса. Изъ живой формулы, стоявшей въ связи съ цѣлымъ міровоззрѣніемъ и органически изъ него проистекавшей, получилась мертвая схема, въ которой былъ умерщвленъ ея философскій смыслъ, именно ученіе о развитіи духа къ свободѣ, т.-е. само-

сознанію. Трудно быть высокаго мнѣнія о всей этой философской операціи, но лишь въ результатѣ такой операціи получилось ученіе о прыжкѣ изъ царства необходимости въ царство свободы, о „Vorgeschichte", вслѣдъ за которой лишь начнется Geschichte [1]).

Свободное развитіе личности какъ идеалъ общественнаго развитія есть основная и общая тема всей классической нѣмецкой философіи; съ наибольшей силой и яркостью она выражена у Фихте. Мы думаемъ, что идеалъ этотъ въ настоящее время долженъ имѣть значеніе нравственной аксіомы. Онъ есть лишь выраженіе другими словами основной мысли этики Канта объ автономности нравственной жизни, о самозаконности воли въ выборѣ добра или зла. Воля не является теперь самозаконной въ томъ смыслѣ, что всякій гнетъ, политическій, экономическій, соціальный, оказывая вліяніе на личность, стремится примѣшать свое преходящее и мертвящее вліяніе, поставить чужую и властную волю туда, гдѣ должна царить и свободно выбирать между добромъ и зломъ одна самозаконная воля. Освобожденіе личности есть поэтому созданіе условій автономной нравственной жизни. Эта этическая аксіома придаетъ аксіоматическую непреложность, ставитъ выше всякаго сомнѣнія законность и обязательность современныхъ стремленій къ политической и экономической демократіи, даетъ имъ этическую санкцію, поднимаетъ, поэтому, отъ простой борьбы за существованіе на степень исполненія нравственнаго закона [2]).

Читатель понимаетъ, что это идея сверхопытнаго, метафизическаго характера (потому высшую санкцію современному соціальному движенію даетъ метафизика). Нужно имѣть незыблемое убѣжденіе относительно того, что Фихте называлъ „призваніемъ человѣка", опредѣленное представленіе объ его нравственной природѣ, чтобы выставить такое, само по себѣ чисто отрицательное требованіе, какъ

---

[1]) Позитивисты наши ставятъ Марксу въ упрекъ, что онъ сохранилъ нѣкоторые слѣды Гегелевской метафизики, Энгельсъ и ортодоксальные марксисты видятъ въ этомъ, напротивъ, достоинство; по ихъ мнѣнію, Марксомъ удержаны всѣ преимущества Гегелевской философіи, напримѣръ діалектическій методъ. Мы же не можемъ не выразить сожалѣнія, что связь Гегелевской философіи и ученія Маркса отличается внѣшнимъ, механическимъ характеромъ (вплоть до ненужной имитаціи Гегелевской терминологіи), а не является плодомъ органической переработки и дальнѣйшаго развитія этой философіи.

[2]) Подробнѣе вопросъ этотъ разсматривается въ статьѣ «О соціальномъ идеалѣ».

свободное развитіе личности. Положительный характеръ этому отрицательному требованію придается, такимъ образомъ, его метафизическимъ содержаніемъ. Лишенное этого содержанія, оно, какъ и всѣ отрицательно опредѣляемыя понятія, пусто и безсодержательно.

Марксизмъ беретъ разсматриваемую формулу, конечно, безъ всякаго метафизическаго содержанія. Личность здѣсь является не носительницей абсолютныхъ задачъ, надѣленною опредѣленной нравственной природой и способностями, а всецѣло продуктомъ историческаго развитія, измѣняющимся съ послѣднимъ. Понятіе личности, строго говоря, здѣсь совершенно отсутствуетъ, сводится лишь къ чисто формальному единству *я*. Но въ такомъ случаѣ, что же можетъ значить формула: свободное развитіе личности? И снова позитивная наука стучится въ дверь метафизики...

Остается, наконецъ, еще область, гдѣ всего сильнѣе сказывается безсиліе или недостаточность позитивной теоріи прогресса, ея неспособность разрѣшить самыя основныя проблемы міросозерцанія. Согласно основной идеѣ теоріи прогресса, въ чемъ бы ни состояло содержаніе этого послѣдняго, будущее, наступающее съ естественной необходимостью и подлежащее закону причинности, является вмѣстѣ съ тѣмъ и идеаломъ дѣятельности, т.-е. долженствованіемъ, нравственнымъ приказомъ, обращеннымъ къ волѣ. Мы наталкиваемся здѣсь на основную антитезу сознанія, на противоположность между бытіемъ и долженствованіемъ, и требуется не много словъ, чтобы показать, что опытная наука не въ силахъ справиться съ этой антитезой.

Прежде всего, очевидно, что изъ бытія никоимъ образомъ нельзя обосновать долженствованія. Какимъ образомъ изъ того, что данное событіе фактически наступитъ, можетъ слѣдовать, чтобы я долженъ былъ стремиться къ нему какъ должному? Почему изъ ряда своихъ прошлыхъ поступковъ, имѣющихъ совершенно равное значеніе съ точки зрѣнія общаго для нихъ господства закона причинности, одни я квалифицирую какъ нравственные, согласные съ закономъ долженствованія, другіе какъ безнравственные, съ нимъ не согласные, при чемъ за нихъ мучитъ меня совѣсть, хотя я не могу ихъ измѣнить и уничтожить? Всѣ изощренія позитивистовъ представить мораль какъ фактъ естественнаго развитія (и тѣмъ подорвать ея святость, приравнявъ ее всѣмъ другимъ естественнымъ потребностямъ, какъ-то голода, полового размноженія и т. д.) касаются только отдѣльныхъ формъ, особенныхъ выраженій нравственности, но они предполагаютъ самый фактъ существованія нравственности, безъ чего были бы не-

возможны и самыя эти изслѣдованія. (Такъ, атеисты, съ чѣмъ большимъ пыломъ доказываютъ небытіе Бога, тѣмъ нагляднѣй обнаруживаютъ, какую роль въ ихъ сознаніи играетъ эта проблема и насколько въ немъ присутствуетъ Богъ, хотя бы какъ предметъ отрицанія). Долженствованіе — сверхопытнаго происхожденія, а такъ какъ долженствованіемъ проникнута наша жизнь, то можно сказать, что и жизнь людей состоитъ изъ постояннаго сочетанія опытнаго и сверхопытнаго начала.

Проблема долженствованія есть лишь общее обозначеніе цѣлаго ряда проблемъ и передъ всѣми ими безмолвствуетъ позитивная теорія прогресса.

Долженствованіе обращается къ волѣ, оно необходимо предполагаетъ возможность нравственнаго хотѣнія, возможность выбора, слѣдовательно, немыслимо безъ свободы воли. Въ то же время всѣ поступки мотивированы, т.-е. подчинены закону причинности. Философіи предстоитъ сочетать эту возможность соединенія свободы воли и детерминизма. Детерминизмъ долженъ почтительно посторониться, чтобы дать мѣсто нравственному дѣянію, но онъ долженъ держать постоянно сомкнутымъ рядъ причинной связи, ибо всякій перерывъ ея уничтожаетъ опытъ. Обращенная къ будущему, свобода воли видитъ лишь долженствованіе, но опытъ видитъ въ этомъ будущемъ только причины и слѣдствія. Есть ли какая нибудь связь между причинностью и долженствованіемъ и соотвѣтствующими имъ принципами необходимости и свободы и какой изъ нихъ является первоначальнымъ? Вотъ вопросы, которые необходимо ставятся разбираемой антитезой и которые могутъ быть разрѣшимы только путемъ метафизическаго синтеза. И, дѣйствительно, всѣ эти вопросы являлись центральными вопросами метафизики всѣхъ временъ; въ частности вопросъ о свободѣ и необходимости есть основная проблема философіи Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля.

Съ полной ясностью проблема эта поставлена лишь тѣмъ, кто разъ навсегда показалъ относительность опытнаго знанія и условныя права науки и наряду съ необходимостью, царящей въ мірѣ опыта, показалъ возможность трансцендентной, интеллигибельной свободы. Это различеніе Шопенгауэръ справедливо считаетъ однимъ изъ величайшихъ завоеваній человѣческаго ума и безсмертной заслугой Канта въ философіи. Но Кантъ дуалистически противопоставилъ опытную необходимость и интеллигибельную свободу, и поэтому всѣ усилія послѣкантовской философіи направились къ тому, чтобы преодолѣть этотъ дуализмъ и показать конечное торжество свободы.

Такова тема и основное содержаніе философіи Фихте, Шеллинга и Гегеля.

Такимъ образомъ, мы пересмотрѣли всѣ основныя проблемы теоріи прогресса и пришли къ тому общему выводу, что всѣ эти проблемы превышаютъ силы позитивной науки и или совсѣмъ не разрѣшаются ею, или ведутъ къ внутреннимъ неустранимымъ противорѣчіямъ, или же разрѣшаются помощью контрабанды, т.-е. внесеніемъ подъ флагомъ позитивной науки элементовъ, ей чуждыхъ. Благодаря такому смѣшенію ставится въ двусмысленное положеніе позитивная наука и вмѣстѣ съ тѣмъ грубо попираются права метафизики и религіозной вѣры. Поэтому прежде всего необходимо тщательное разграниченіе различныхъ элементовъ и проблемъ, которыя смѣшаны въ теоріи прогресса. Необходимо кесарю возвратить кесарево, а Богу— Божье. Правильная постановка теоріи прогресса должна показать, какими средствами разрѣшимы ставимыя ею проблемы, къ какимъ болѣе общимъ проблемамъ необходимо ведутъ эти рѣшенія, она должна, слѣдовательно, разграничить и въ данной области возстановить въ своихъ правахъ науку, метафизику и религію.

Попыткѣ сдѣлать это разграниченіе и дать надлежащую постановку проблемамъ теоріи прогресса и будетъ посвящено дальнѣйшее изложеніе.

VII.

Первая и основная задача, которую ставитъ себѣ теорія прогресса, состоитъ въ томъ, чтобы показать, что исторія имѣетъ смыслъ, и историческій процессъ есть не только эволюція, но и прогрессъ. Она доказываетъ, слѣдовательно, конечное тожество причинной закономѣрности и разумной цѣлесообразности, является въ этомъ смыслѣ, какъ мы уже сказали, теодицеей. Она ставитъ себѣ, такимъ образомъ, цѣлью раскрытіе высшаго разума, который является одновременно и трансцендентенъ и имманентенъ исторіи, раскрытіе плана исторіи, ея цѣли, движенія къ этой цѣли и формъ движенія [1]).

Мы видѣли уже, что цѣликомъ эта задача оказывается непосильна позитивной наукѣ и вообще неразрѣшима средствами одного опыта. Но самая задача поставлена совершенно правильно, и она неизбѣжно является философствующему уму, ищущему постояннаго, неизмѣннаго

---

[1]) «Богъ не можетъ быть только Богомъ геометріи и физики, Ему необходимо быть также Богомъ исторіи». (*В. Соловьевъ*. Понятіе о Богѣ. В. Фил. и Пс., кн. 38, стр. 409). Я знаю, что для многихъ кантіанцевъ

бытія въ потокѣ преходящихъ событій и несогласному видѣть въ исторіи лишь мертвую причинную связь. Задача эта сверхопытная, метафизическая, и отвѣтъ на нее можетъ дать спекулятивная дисциплина, которая носила до сихъ поръ названіе философіи исторіи, но которую, можетъ быть, правильнѣе и точнѣе было бы называть *метафизикой исторіи*.

Метафизика исторіи, конечно, не имѣетъ самостоятельнаго, независимаго характера, она есть лишь часть или отдѣлъ общей метафизической системы, частное приложеніе общихъ метафизическихъ началъ къ исторической жизни человѣчества. Поэтому и по содержанію своему метафизика исторіи опредѣляется общими метафизическими воззрѣніями того или другого философа, и она будетъ одна у Гегеля, иная у Шопенгауэра, иная у бл. Августина, иная, наконецъ, у В. С. Соловьева. Классическимъ и вмѣстѣ ослѣпительнымъ примѣромъ метафизики исторіи является историческая философія Гегеля (конечно, этимъ вовсе не сказано, чтобы она могла удовлетворить потребности современнаго научнаго сознанія).

Метафизика исторіи является раскрытіемъ абсолютнаго въ относительномъ; она стремится увидать, какъ вѣчное сіяніе абсолюта отражается въ ограниченной рамкѣ пространства и времени. Для ея содержанія является поэтому существеннымъ не только то, какъ понимается абсолютъ, но и то, насколько широки эти рамки, т.-е. какъ обширно историческое изученіе въ пространствѣ и во времени, а также насколько оно глубоко. Этимъ утверждается неразрывная связь между метафизикой исторіи и положительнымъ содержаніемъ послѣдней; метафизика не должна не только игнорировать положительнаго прогресса исторической науки, но обязана постоянно считаться съ нимъ, расширяя такимъ образомъ свои задачи истолкованія смысла этого историческаго матеріала. Естественно при этомъ, что плоха та метафизика исторіи, которая игнорируетъ или стоитъ въ противорѣчіи съ данными исторической науки изучаемаго момента. Тотъ, кто хочетъ создать метафизику исторіи науки, долженъ быть въ такой же мѣрѣ философомъ, какъ и историкомъ.

Мы говорили уже, что проблемы метафизики исторіи неустранимы

совмѣщеніе трансцендентности и имманентности покажется гносеологическимъ противорѣчіемъ. Вмѣстѣ съ Гегелемъ, Шеллингомъ, Соловьевымъ и др. я здѣсь противорѣчія не вижу. Аргументы Риккерта (цит. соч.) противъ метафизики исторіи всецѣло связаны съ его гносеологическими построеніями и внѣ ихъ теряютъ убѣдительную силу.

изъ нашего сознанія, и не нужно думать, чтобы онѣ когда нибудь устранялись вполнѣ; измѣнялось только содержаніе отвѣтовъ, даваемыхъ на основные вопросы метафизики исторіи, при чемъ однѣ школы (какъ позитивизмъ и матеріализмъ) отрицали трансцендентный смыслъ исторіи, считая абсолютнымъ началомъ механическую причинность, другія же искали абсолютнаго разума въ исторіи.

Что же значитъ найти смыслъ исторіи? Это значитъ, прежде всего, признать, что исторія есть раскрытіе и выполненіе одного творческаго и разумнаго плана, что въ историческомъ процессѣ выражена міровая, провиденціальная мысль. Поэтому все, что только было и будетъ въ исторіи, необходимо для раскрытія этого плана, для цѣлой разума. Какъ говоритъ Гегель, „всякое развитіе имѣетъ содержаніе и представляетъ интересъ... Все, что, взятое само по себѣ, является ограниченнымъ, получаетъ свою цѣнность, потому что принадлежитъ цѣлому и есть моментъ развитія идеи“ (Moment der Idee). Въ этомъ смыслѣ получаетъ свое полное значеніе вѣщее слово Гегеля: „все, что дѣйствительно, то разумно, а что разумно, то дѣйствительно“. Но это положеніе, у Гегеля являющееся послѣднимъ выводомъ его геніальной системы и окончательнымъ продуктомъ гигантскаго труда, въ ней заключеннаго, составляетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и основную тему метафизики исторіи, основную проблему, которую она должна разрѣшить. Это есть проблема теодицеи въ собственномъ смыслѣ слова, и метафизика исторіи необходимо включаетъ эту проблему, ту самую, которую съ такой рѣшительностью ставитъ Ив. Карамазовъ (см. пред. статью).

[Этотъ Карамазовскій вопросъ есть самая великая и важная проблема не только метафизики исторіи, но и всей нравственной философіи. Здѣсь должно быть дано „оправданіе добра“ (какъ покойный Соловьевъ формулировалъ эту же самую проблему), которое является вмѣстѣ съ тѣмъ и объясненіемъ существованія зла, зла въ природѣ, въ человѣкѣ, въ исторіи. Философіи здѣсь ставится задача найти такую точку зрѣнія, при которой существованіе зла въ мірѣ представляется не только допустимымъ, но въ извѣстномъ смыслѣ цѣлесообразнымъ и относительно-разумнымъ; при такомъ пониманіи зло теряетъ значеніе самобытнаго начала, и обнаруживается его внутреннее конечное безсиліе.]

Если мы признаемъ, что исторія есть раскрытіе абсолюта, то тѣмъ самымъ мы уже принимаемъ, что въ исторіи не царитъ лишь мертвая закономѣрность причинной связи, ибо въ ней выражается закономѣрность развитія абсолюта. Причинная закономѣрность исто-

рія въ этомъ смыслѣ получаетъ значеніе служебнаго средства для цѣлей абсолюта.

Съ другой стороны, тѣмъ самымъ мы принимаемъ, что есть въ исторіи живая и разумная сила, идущая дальше нашихъ намѣреній и ихъ направляющая. И наши свободныя стремленія и поступки въ извѣстномъ смыслѣ оказываются средствомъ для цѣлей абсолюта. Гегель на своемъ своеобразномъ языкѣ называлъ это лукавствомъ разума (List der Vernunft). „Разумъ настолько же лукавъ, какъ и могучъ. Лукавство состоитъ вообще въ посредствующей дѣятельности, которая, заставляя объекты дѣйствовать соотвѣтственно своей собственной натурѣ другъ на друга и не вмѣшиваясь непосредственно въ этотъ процессъ, приводитъ въ выполненіе лишь собственныя цѣли разума. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что Божіе провидѣніе относится къ міровому процессу и міру какъ абсолютное лукавство (als die absolute List). Богъ дозволяетъ людямъ дѣйствовать на основаніи ихъ собственныхъ интересовъ и страстей, но то, что оказывается въ результатѣ этого, представляетъ выполненіе Его намѣреній, которыя отличаются отъ непосредственныхъ намѣреній тѣхъ лицъ, которыми Онъ при этомъ пользуется".

Позитивная наука тоже знаетъ лукавство исторіи. Нельзя судить объ индивидѣ по тому, что онъ самъ о себѣ думаетъ,—говоритъ Марксъ (въ извѣстномъ предисловіи къ „Zur Kritik der pol. Oekon."); нужно спросить объ этомъ экономическій базисъ. Это представленіе о лукавствѣ экономическаго базиса или вообще мертвой исторической закономѣрности способно убить всякую энергію и всякій нравственный энтузіазмъ, ибо оставляетъ въ полной неизвѣстности, отдаетъ на волю абсолютной случайности конечный исходъ нашихъ личныхъ намѣреній. Правда, съ этимъ предлагаютъ бороться, постигая эту закономѣрность и ею управляя, но до сихъ поръ эта закономѣрность не была (да и не будетъ) такъ постигнута, чтобы дать вполнѣ благонадежное указаніе индивидуальной дѣятельности. При этомъ дѣятельность превращается въ нравственную лоттерею: я, будучи воодушевленъ добрыми намѣреніями, рискую послужить въ концѣ-концовъ злу, а служители зла окажутся благодѣтелями человѣчества.

Однако, какъ бы ни были мы убѣждены въ томъ, что исторія представляетъ раскрытіе абсолютнаго разума, и какъ бы добросовѣстно ни стремились понять этотъ разумъ, наши исканія всегда останутся несовершенными, и этотъ разумъ болѣе или менѣе сокрытымъ отъ нашихъ слабыхъ глазъ. Знать разумъ всего сущаго, понимать

смерть за то, что они считаютъ своимъ долгомъ. Но у тѣхъ, кто не въ силахъ слѣдовать нравственному велѣнію, боль совѣсти свидѣтельствуетъ о томъ, что здѣсь нарушено это велѣніе, совершонъ грѣхъ.

Позитивная теорія прогресса является своего рода эсхатологіей, призванной воодушевить борцовъ и поддержать религіозную вѣру въ конечное торжество добра [1]). Но для этого нужно иное убѣжденіе, именно въ томъ, что наши нравственныя дѣянія и помыслы имѣютъ не проходящее значеніе, что они усчитаны абсолютомъ и нужны для его лукавства, другими словами, убѣжденіе въ существованіи объективнаго нравственнаго міропорядка, царства нравственныхъ цѣлей, въ которомъ найдетъ свое мѣсто и наша скромная жизнь. Эта возвышенная идея (этическаго пантеизма, по мѣткому выраженію Виндельбанда) наиболѣе полное развитіе нашла въ ученіи I. Г. Фихте. Для Фихте является „самымъ вѣрнымъ, даже основаніемъ всякой вѣрности, то, что существуетъ нравственный міропорядокъ, что каждому разумному существу отведено опредѣленное мѣсто и имѣется въ виду его работа, что все въ его судьбѣ является результатомъ этого плана, что помимо его ни одинъ волосъ не упадетъ съ его головы... что каждое доброе дѣяніе удается, дурное терпитъ неудачу" и т. д. Въ извѣстномъ смыслѣ въ системѣ Фихте и бытіе другихъ людей, а затѣмъ и внѣшняго міра, даже и бытіе Бога, все доказывается изъ необходимости этой идеи нравственнаго міропорядка; міръ существуетъ лишь постольку и для того, чтобы являться ареной для нравственной дѣятельности. (Нетрудно узнать въ этомъ ученіи Фихте дальнѣйшее развитіе ученія Канта о приматѣ практическаго разума и о нравственномъ доказательствѣ бытія Божія).

Итакъ, основныя посылки теоріи прогресса таковы: нравственная свобода человѣческой личности (свобода воли) какъ условіе автономной нравственной жизни; абсолютная цѣнность личности и идеальная природа человѣческой души, способная къ безконечному развитію и усовершенствованію; абсолютный разумъ, правящій міромъ и исторіей; нравственный міропорядокъ или царство нравственныхъ цѣлей, добро не только какъ субъективное представленіе, но и объективное и мощное начало. Всѣ эти положенія въ своей совокупности входятъ какъ неустранимая часть въ философію теизма, именно христіанскаго теизма (хотя, конечно, далеко не исчерпываютъ всего ея содержанія). Слѣдовательно, основныя проблемы теоріи прогресса суть вмѣ-

---

[1]) О недостаточности этой эсхатологіи и вообще объ эсхатологической проблемѣ см. въ статьѣ «Что даетъ современному сознанію философія Вл. Соловьева».

стѣ съ тѣмъ и проблемы философіи христіанскаго теизма и разрѣшимы лишь на почвѣ этой философіи, а ученіе о прогрессѣ въ дѣйствительности есть специфически христіанская доктрина. Мы видѣли уже, что позитивноатеистическая теорія прогресса роковымъ образомъ основывается только на вѣрѣ, хотя и прикрываемой наукообразнымъ облаченіемъ. По своему объективному содержанію вѣра эта есть безсознательный и непослѣдовательный или, вѣрнѣе, нерѣшительный и частичный теизмъ [1]), но не понимая своего дѣйствительнаго генезиса и опоры и, благодаря неудачѣ попытокъ опереться на наукѣ, основываясь на одной вѣрѣ, позитивная теорія прогресса является недоказуемой, ирраціональной и потому ненаучной. Вопросъ состоитъ теперь въ томъ, должна-ли теорія прогресса всегда оставаться на такомъ уровнѣ или же она, будучи приведена въ связь съ своими дѣйствительными философскими основами, можетъ сдѣлаться раціональной, доказуемой аргументами разума теоріей? И если теорія прогресса входитъ какъ часть въ философію христіанскаго теизма, то вопросъ сводится къ тому, представляетъ-ли ученіе христіанскаго теизма (а въ немъ и теорія прогресса) исключительный объектъ вѣры или же оно можетъ быть, кромѣ того, сдѣлано предметомъ философскаго изслѣдованія и раціональнаго доказательства (съ той, разумѣется, степенью убѣдительности, какой вообще могутъ обладать философскія положенія, недоступныя эмпирической провѣркѣ и опирающіяся лишь на одну логическую аргументацію)? Я держусь послѣдняго мнѣнія и нахожу наиболѣе удачное философское обоснованіе христіанскаго теизма (а въ немъ и теоріи прогресса) въ философіи В. Соловьева. Во всякомъ случаѣ рѣшеніе всѣхъ этихъ проблемъ (и притомъ не только положительное, но и отрицательное) уводитъ насъ за предѣлы опытной науки, т. е. въ метафизику.

Нравственный законъ, несмотря на абсолютный характеръ своихъ велѣній, осуществляется только въ конкретныхъ цѣляхъ. Этимъ ставится новая задача нравственной жизни—наполнить пустую форму абсолютнаго долженствованія конкретнымъ относительнымъ содержаніемъ, найти мостъ отъ абсолютнаго къ относительному, установить различіе между добромъ и зломъ въ конкретной жизни. Здѣсь приходитъ на помощь положительная наука. Она является тѣмъ арсеналомъ, въ которомъ избираетъ свое оружіе

[1]) Послѣдовательный атеизмъ приводитъ поэтому къ совершенному отрицанію теоріи прогресса; такую послѣдовательность мы находимъ, между прочимъ, у Герцена (см. «Душевная драма Герцена», гл. II).

нравственная воля. Въ частности, что касается общественныхъ наукъ, изучающихъ различныя формы соціальнаго бытія въ прошломъ и настоящемъ, то онѣ въ наше время являются какъ бы спеціально призванными къ тому, чтобы оріентировать въ дѣйствительности и освѣщать добро и зло въ соціальной жизни. Какъ и во всемъ относительномъ, разумъ идетъ здѣсь шаткимъ путемъ: понятія добра и зла въ конкретной жизни спорны, возможны ошибки, не спорно лишь самое понятіе добра и зла, объединяющее всѣхъ людей. Человѣкъ, въ мѣру того пониманія дѣйствительности, котораго ему удалось достигнуть (и въ которомъ не послѣднюю роль играетъ наука), изъ безбрежнаго моря зла выбираетъ именно то, что можетъ и должно быть устранено теперь же и его именно силами, на чемъ ему въ данный моментъ слѣдуетъ сосредоточить борьбу. При этомъ человѣкъ не можетъ, конечно, обойтись и безъ того, чтобы не опредѣлять вѣроятія того или иного хода вещей, не заглядывать въ будущее, не предсказывать. Изъ совокупности всѣхъ этихъ данныхъ и мнѣній проистекаетъ сознаніе того, что называется исторической задачей. Каждый вѣкъ, каждая эпоха имѣетъ какую-нибудь свою историческую задачу, опредѣляемую объективнымъ ходомъ вещей. Такимъ образомъ, хотя нравственный законъ абсолютенъ, его велѣнія имѣютъ значеніе и sub specie aeterni, но его содержаніе всегда дано исторіей. Быть сыномъ своего времени, отзываться на всѣ его призывы, понимать всѣ его задачи и бороться за ихъ разрѣшеніе въ первыхъ рядахъ, таковы обязанности, которыя налагаетъ нравственный законъ. Внѣ такого содержанія законъ этотъ есть кимвалъ звенящій, онъ подвинетъ не на подвигъ, а лишь на фарисейство и лицемѣріе. Жалокъ, поэтому, тотъ, кто въ наше время неспособенъ видѣть сіяніе абсолютнаго нравственнаго идеала въ сердцахъ людей, отдающихъ себя на помощь пролетаріату въ его борьбѣ за свое человѣческое достоинство, умѣющихъ жить и умирать за дѣло свободы, кто не усмотритъ его въ скучныхъ и прозаическихъ параграфахъ фабричнаго закона или въ уставѣ рабочаго союза и т. д. Ригористическая этика Фихте хочетъ всю жизнь до малѣйшихъ мелочей подчинить контролю нравственнаго закона. Можетъ быть, такое возвышенное пониманіе этики не подъ силу провести въ жизнь среднему человѣку, но безспорно, что не существуетъ ничего нравственно безразличнаго тамъ, гдѣ только дѣйствуетъ человѣческая воля, и это относится не только къ поступкамъ, но и къ человѣческимъ установленіямъ (прежде всего праву), которыя вѣдь представляютъ собой только вошедшее въ правило повтореніе извѣстнаго ряда поступковъ. Поэтому подлежитъ нравственной оцѣнкѣ и освобожденіе крестьянъ,

и институтъ земскихъ начальниковъ, и фиксація земскаго обложенія, и городовая реформа, и цензурный и университетскій уставы. Все есть добро или зло.

Позитивная историческая наука, а также и соціологія (понимая первую какъ конкретную исторію, вторую, какъ систему абстрактныхъ понятій) имѣютъ, конечно, дѣло съ установленіемъ и причиннымъ объясненіемъ дѣйствительности, представляющей арену нравственной дѣятельности. Группа общественныхъ наукъ имѣетъ огромное этическое значеніе, такъ какъ эти науки болѣе всего помогаютъ распознанію добра и зла въ сложной дѣйствительности и указываютъ наиболѣе плодотворные способы борьбы съ зломъ; онѣ развиваются вмѣстѣ съ растущимъ усложненіемъ общественной жизни. Такимъ образомъ, соціальная наука имѣетъ совершенно опредѣленное и при томъ огромное практическое значеніе, она есть въ настоящее время, можно сказать, sine qua нравственнаго дѣянія [1]). Разумѣется я никоимъ образомъ не хочу этимъ сказать, чтобы цѣнность и значеніе соціальной науки исчерпывалось этимъ утилитарнымъ ея приложеніемъ. Интересы чистаго знанія представляютъ для современнаго человѣчества слишкомъ высокую самостоятельную цѣнность, чтобы возможно было всецѣло подчинить какую бы то ни было науку однимъ утилитарнымъ соображеніямъ [2]).

Мы уже знаемъ, что неустранимое и совершенно самостоятельное значеніе въ человѣческой жизни имѣетъ вѣра. Только она дѣлаетъ несомнѣннымъ то, что является сомнительнымъ, какъ и всякій предметъ человѣческаго знанія, только она холодное теоретическое знаніе согрѣваетъ жаромъ сердца и дѣлаетъ основой поведенія, не только внѣшняго, но

---

[1]) Спеціально о политической экономіи см. въ статьѣ „Задачи политической экономіи“.

[2]) Нѣкоторые критики поняли эту статью такимъ образомъ, что я стремлюсь въ ней подорвать или умалить права науки, замѣнивъ ее фантазіями метафизики или подчинивъ ее слѣпой вѣрѣ и авторитету, и на этомъ основаніи выступили въ смѣшной походъ въ защиту науки, очевидно, полагая, что наука нуждается въ ихъ защитѣ. Я отвѣчу имъ такъ, какъ было нѣкогда отвѣчено тому греку, который началъ усердно восхвалять Платона: а развѣ кто-нибудь его бранитъ? Права науки и научнаго позитивизма остаются внѣ всякаго спора и выше всякаго сомнѣнія. Здѣсь былъ поставленъ вопросъ не о правахъ науки въ границахъ научнаго изслѣдованія, а о самыхъ этихъ границахъ: разрѣшаются-ли всѣ вопросы, неизбѣжно возникающіе у мыслящаго человѣка, въ области науки и научнаго позитивизма, или же существуютъ вопросы, которые необходимо выводятъ за ея границы? И наоборотъ: не навязываются ли наукѣ такія задачи и проблемы, которыя завѣдомо превышаютъ ея компетенцію, и этимъ преувеличеніемъ ея не нарушаются ли дѣйствительныя права науки, какъ это было въ теоріи прогресса?

и внутренняго, не только поступковъ, но и чувствъ. Вѣра установляетъ религіозное отношеніе къ тѣмъ истинамъ, которыя являются продуктомъ знанія и мысли, а вмѣстѣ съ тѣмъ распространяетъ область несомнѣннаго и туда, куда не хватаетъ наука. Въ этомъ смыслѣ можно вѣрить напр. въ свое призваніе, въ свою идею, въ свою задачу; можно вѣрить въ близкое осуществленіе извѣстныхъ цѣлей, хотя бы относительно этого молчала наука. Безъ вѣры невозможно религіозное отношеніе къ ученію, какъ бы возвышенно оно ни было.

Религія—какова бы она ни была—по самой идеѣ своей проникаетъ всю дѣятельную жизнь сознательнаго человѣка. Всѣ нравственныя цѣли, которыя онъ себѣ ставитъ, должны являться вмѣстѣ съ тѣмъ и предписаніями его религіи. Эту мысль выражаетъ Кантъ, когда даетъ такое опредѣленіе религіи: „религія (въ субъективномъ смыслѣ) есть признаніе всѣхъ нашихъ обязанностей велѣніями Бога" (Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft). Каждый человѣкъ поэтому долженъ въ своей жизни разрѣшить тяжелую задачу: сочетать абсолютное съ относительнымъ, опредѣлить свою дѣятельность такимъ образомъ, чтобы она отвѣчала требованіямъ его религіи, проникнуться сознаніемъ, что эти именно дѣла и эти именно обязанности есть то, чего хочетъ отъ насъ нашъ Богъ. Рѣшеніе этого вопроса практической религіи, знаменитаго вопроса „что дѣлать", необыкновенно трудно и открываетъ полный просторъ безграничнымъ и безконечнымъ сомнѣніямъ. Положить имъ конецъ, нравственно поставить на ноги и утвердить человѣка и здѣсь можетъ только вѣра. Безъ нея не можетъ, такимъ образомъ, шагу ступить человѣкъ въ самыхъ основныхъ вопросахъ жизни.

Вѣра есть совершенно самостоятельная способность духа, которая далеко не въ одинаковой степени распредѣлена между людьми. Есть талантъ и геній вѣры, подобно тому какъ есть философскій или научный геній. Если справедливы слова Гегеля о томъ, что ничто въ исторіи не совершалось безъ великой страсти, то справедливы они въ томъ именно смыслѣ, что ничто великое не совершается безъ страстной вѣры въ себя и въ свой подвигъ; это она вела мучениковъ идеи и на костеръ, и на пытку, и въ темницу, и въ изгнаніе, и на смерть. Но какъ знаніе постоянно предполагаетъ незнаніе и есть въ сущности переходъ отъ незнанія къ знанію, такъ и вѣра предполагаетъ сомнѣнія и борьбу съ невѣріемъ, и въ этомъ заключается жизнь вѣры. Классической формулой психологіи вѣры въ этомъ смыслѣ являются слова евангельскаго разсказа: вѣрую, Господи, помоги моему невѣрію! Нельзя вѣрить во что-нибудь очевидное, напр., что дважды два

четыре, — здѣсь нѣтъ мѣста вѣрѣ, которая всегда имѣетъ дѣло съ тѣмъ, что допускаетъ сомнѣніе. Намъ отказано поэтому въ твердой поддержкѣ извнѣ, силу вѣры нужно находить въ себѣ, самая вѣра есть нравственная задача. Вѣра въ добро никогда не оскудѣвала въ человѣчествѣ, какую бы форму она ни принимала, но есть эпохи исторіи, отмѣченныя упадкомъ вѣры или ея подъемомъ. Никакое развитіе знаній и блескъ матеріальной культуры не можетъ возмѣстить упадка вѣры; можно допустить, что человѣчество лишится своей науки, своей цивилизаціи, какъ оно и жило безъ нихъ въ теченіе вѣковъ. Но полная потеря вѣры въ добро означала бы нравственную смерть, отъ которой не спасли бы никакія силы науки, никакія ухищренія цивилизаціи.

VIII.

Я позволю себѣ въ заключеніе высказать нѣсколько замѣчаній относительно задачъ современной философіи. Гегель справедливо указалъ, что „какъ каждый индивидуумъ является сыномъ своего времени, такъ и философія выражаетъ въ мысли данную эпоху“ (ist ihre Zeit in Gedanken erfasst), и что „задача философіи состоитъ въ томъ, чтобы понять существующее“. Каковы же особенности нашего времени, съ которыми должна считаться его философія?

Извѣстны основныя черты исторіи философской мысли въ XIX вѣкѣ. Въ началѣ вѣка философія пережила почти небывалый расцвѣтъ, когда на протяженіи менѣе чѣмъ полувѣка Германія выставила четырехъ философскихъ геніевъ: Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля (не считая еще Шопенгауэра). Въ Гегелѣ достигнута была вершина философской спекуляціи, и его философія царила, хотя и кратковременно, во всѣхъ важнѣйшихъ отрасляхъ мысли. Затѣмъ послѣдовало крушеніе метафизики. Оправдались пророческія слова Гегеля, въ предисловіи къ логикѣ писавшаго: „Если наука соединится съ здравымъ смысломъ (къ которому Гегель всегда относился съ презрительной ироніей), для того, чтобы вызвать погибель метафизики, повидимому, можетъ получиться странное зрѣлище: станетъ возможно видѣть образованный народъ безъ метафизики, подобный разнообразно разукрашенному нѣкогда храму безъ самой дорогой святыни (ohne Allerheiligstes)“. То, что Гегель считалъ маловѣроятной возможностью, стало дѣйствительностью вскорѣ послѣ его смерти, и болѣе полувѣка можно было видѣть это „странное зрѣлище“. Сила научной мысли въ это время ушла въ положительную науку, человѣ-

чество опьянено было успѣхами естествознанія и основанной на немъ техники. Высшія потребности духа удовлетворялись, какъ мы уже знаемъ, позитивной теоріей прогресса и религіей человѣчества. Но, конечно, такое состояніе не могло продолжаться вѣчно. Все больше и больше стала выясняться ограниченность компетенціи естествознанія и вообще позитивной науки, которая уже утеряла смѣлость отрицанія метафизики. Стала тогда поднимать голову и философская мысль. Интересно, что она до такой степени ошеломлена была расцвѣтомъ позитивныхъ наукъ и до такой степени утратила живую философскую традицію, что пошла въ своемъ развитіи кружнымъ путемъ, взявъ исходнымъ его пунктомъ не Гегеля, а Канта, и притомъ не подлиннаго, историческаго Канта, а Канта лишь Критики Чистаго Разума, играющей въ общей системѣ философскихъ воззрѣній Канта не первостепенную роль, но имѣющую лишь, такъ сказать, пропедевтическое значеніе. Центральной проблемой философіи новаго времени сдѣлалась поэтому гносеологическая; разработка теоріи познанія составляетъ спеціальную заслугу новѣйшей философской мысли. Но на теоріи познанія не могла, конечно, остановиться мысль, а должна была рано или поздно обратиться и къ самому познанію; другими словами, признавъ подлиннаго Канта, идти и къ его преемникамъ. Такимъ путемъ возстановлена будетъ философская традиція; современная философія, вопреки мнѣнію неокантіанцевъ, не должна быть лишь развитіемъ „критической“ философіи, она должна дать творческій синтезъ всѣхъ новѣйшихъ философскихъ системъ или, по крайней мѣрѣ, посчитаться съ ними. Но современная философская система должна не только знать все свое духовное наслѣдство, но она должна считаться и съ пріобрѣтеніями того времени, когда это наслѣдство было на положеніи hereditas jacens, безъ наслѣдника. Она должна ввести и переработать всѣ конечные выводы современной положительной науки. Никогда еще не ставилось философіи такой трудной задачи, какъ сейчасъ, но наше время полно философскихъ предчувствій и, вѣрю, нашъ молодой вѣкъ обнаружитъ небывалый расцвѣтъ метафизики. Формально указаннымъ требованіямъ изъ новѣйшихъ философскихъ системъ наиболѣе удовлетворяютъ системы Эд. ф. Гартмана и В. С. Соловьева; философія Соловьева есть, въ моихъ глазахъ, пока послѣднее слово міровой философской мысли, ея высшій синтезъ.

Но философія должна стоять на высотѣ своего времени и въ другомъ смыслѣ, она должна охватить не только науку, но и жизнь своего времени, понимать его запросы и такъ или иначе отвѣчать на

нихъ. Ни одинъ великій философъ не становился спиной къ дѣйствительности и ея задачамъ; классическая нѣмецкая философія дала идеалъ философа-гражданина въ лицѣ Фихте. Пульсъ могучей мысли Гегеля и до сихъ поръ бьется въ марксизмѣ. И современная философія должна стать лицомъ къ великой соціальной борьбѣ нашихъ дней, быть ея выразительницей и истолковательницей; она не должна замыкаться отъ жизни въ кабинетѣ, чѣмъ грѣшитъ современная нѣмецкая философія,—буржуазныя симпатіи представителей которыхъ, къ сожалѣнію, не остаются безъ вліянія на ихъ соціальныя воззрѣнія. Благодаря этому, между философіей и жизнью образовалось странное недоразумѣніе, въ которомъ утратилось сознаніе, насколько жизнь необходима для философіи и философія необходима для жизни. А философія необходима для жизни теперь болѣе, чѣмъ когда либо, благодаря нѣкоторымъ особенностямъ переживаемаго нами историческаго момента. Всѣмъ извѣстно, какой кризисъ переживаетъ теперь рабочее движеніе, своимъ вѣроисповѣданіемъ считающее ученіе Маркса. Кризисъ этотъ не экономическаго и политическаго характера, напротивъ, самая его возможность обусловлена растущею мощью движенія, но моральнаго, скажу даже—религіознаго характера. Мы уже знаемъ, что марксизмъ представляетъ собой самую яркую версію теоріи или религіи прогресса; онъ воодушевлялъ своихъ сторонниковъ вѣрой въ близкій и закономѣрный приходъ иного, совершеннаго общественнаго строя, конца Vorgeschichte и начала Geschichte. Онъ силенъ былъ, такимъ образомъ, не своими научными, а своими утопическими элементами, не своей наукой, а своей вѣрой. Отброшенное теперь, какъ утопическое, ученіе о соціальной катастрофѣ (Zusammenbruchstheorie) и о „прыжкѣ“ въ царство свободы являлось центральнымъ нервомъ прежняго марксизма, его эсхатологіей. Но вѣра эта, неправильно направленная, должна была разсѣяться или, по крайней мѣрѣ, ослабнуть вмѣстѣ съ ростомъ движенія. На очередь становилось все больше практическихъ задачъ, заслонявшихъ конечныя цѣли. На смѣну прежнему соціально-политическому утопизму явился соціально-политическій реализмъ, связанный совершенно случайно съ именемъ Бернштейна. Современное развитіе отличается, такимъ образомъ, двустороннимъ характеромъ: съ одной стороны усиливаются практическія завоеванія рабочаго сословія, съ другой, утериваются и убиваются прежнія религіозно восторженныя вѣрованія; въ полумракъ святилища вносится дневной прозаическій свѣтъ. Упадокъ идеализма (въ данномъ случаѣ выражавшагося въ соціальномъ утопизмѣ) грозитъ понизить движеніе, лишить его души, несмотря на

всѣ практическія побѣды. Я вполнѣ понимаю поэтому негодованіе тѣхъ, кого возмущаетъ эта филистерски-святотатственная работа. Но вмѣстѣ съ тѣмъ я считаю ее неизбѣжной и исторически необходимой, и напрасно хотятъ бороться съ ней сторонники стараго воззрѣнія. Нельзя возродить разъ подорванную вѣру. Но можно и должно создать новую вѣру, найти новый и болѣе надежный источникъ нравственнаго энтузіазма. И этотъ источникъ слѣдуетъ видѣть въ возвышающей философіи идеализма, къ которой теперь, по странному недоразумѣнію, становится спиной рабочее движеніе. Рѣчь идетъ, очевидно не о томъ, чтобы уступить или понизить хотя одно изъ практическихъ требованій современнаго соціальнаго движенія, а о томъ, чтобы возвратить ему нравственную силу и религіозный энтузіазмъ. Въ своей практической программѣ рабочее движеніе осуществляетъ освободительные постулаты философскаго идеализма, пусть же и на своемъ теоретическомъ знамени оно выставитъ не экономическій матеріализмъ и классовый интересъ—это оно можетъ отлично оставить своимъ противникамъ,—а принципы идеализма, на которыхъ могутъ быть прочно и непререкаемо обоснованы его требованія. Пусть, наконецъ, дѣйствительно осуществятся извѣстныя слова Энгельса, который приводилъ современный соціализмъ въ связь не только съ Сенъ-Симономъ, Фурье, Лассалемъ, Марксомъ, но и Кантомъ, Фихте, Шеллингомъ, Гегелемъ. Связь эта существуетъ и должна быть сдѣлана достояніемъ общественнаго сознанія.

Современная соціальная борьба съ этой точки зрѣнія представится намъ не однимъ столкновеніемъ враждебныхъ интересовъ, а осуществленіемъ и развитіемъ нравственной идеи. И наше участіе въ ней будетъ мотивироваться не классовымъ эгоистическимъ интересомъ, а явится религіозной обязанностью, абсолютнымъ приказомъ нравственнаго закона, велѣніемъ Бога.

Человѣчество возвратитъ тогда утерянную гармонію различныхъ сферъ дѣятельности духа, и религія займетъ подобающее ей центральное мѣсто, станетъ основой мысли и дѣятельности людей. Когда Учителя любви спросили, въ чемъ состоитъ главное содержаніе закона, Онъ выразилъ его въ двухъ заповѣдяхъ, при чемъ первая заповѣдь была о любви къ Богу, а вторая, производная, о любви къ ближнему. Онъ указалъ этимъ правильное нормальное соотношеніе между религіознымъ и общественнымъ интересомъ и, не умаляя въ его значеніи послѣдняго, отвелъ ему однако второе мѣсто. Въ теперешнемъ человѣчествѣ утрачено это правильное соотношеніе, и современная доктрина признаетъ только вторую заповѣдь, подчинивъ

или замѣнивъ ею первую. Мы видѣли, какими логическими противорѣчіями страдаетъ эта доктрина и какъ мало можетъ она удовлетворить вдумчиваго адепта. На долю этой доктрины выпало, такимъ образомъ, отрицательно подтвердить истину, показавши всю невозможность ея отрицанія. И въ этомъ состоитъ положительное значеніе теоріи прогресса, ибо для полнаго раскрытія истины необходимо не только ея утвержденіе и положительное развитіе, но и послѣдовательное ея отрицаніе.

Post-scriptum.—То мѣсто предыдущей статьи, гдѣ формулирована проблема метафизики исторіи, вызвало значительныя недоразумѣнія. Я счелъ наиболѣе удобнымъ идею планомѣрнаго историческаго развитія выразить извѣстной формулой великаго представителя объективнаго идеализма и діалектическаго или эволюціоннаго метода—Гегеля: „все дѣйствительное разумно", т.-е. подчинено разумному плану, имѣетъ разумную цѣль. (При этомъ была сдѣлана, конечно, оговорка о томъ, что, не раздѣляя самой доктрины Гегеля, я ставлю лишь его проблему).

Формула „все дѣйствительное разумно" имѣетъ цѣлую исторію, причемъ на нее опирались и правые, и лѣвые гегельянцы, и консерваторы, и революціонеры; я полагалъ, что старыя и грубыя недоразумѣнія относительно нея теперь уже невозможны и потому употребилъ ее спокойно, не опасаясь кривотолкованій, безъ лишнихъ, какъ мнѣ тогда казалось, оговорокъ и поясненій, но, къ сожалѣнію, я ошибся въ своихъ расчетахъ. Постараюсь поэтому пояснить, что я хотѣлъ этимъ сказать.

Идея разумности всемірноисторическаго плана и „лукавства разума" (List der Vernunft) возмущаетъ многихъ, прежде всего, тѣмъ, что ею будто бы отрицается человѣческая свобода, и личность превращается въ игрушку абсолюта съ его лукавствомъ или въ нуль [1]). Но кто же однако предъявляетъ такой упрекъ и беретъ на себя роль защитника свободы и самобытности личности? Теоретики свободы воли? Представители спиритуалистической метафизики и ученія о

---

[1]) Этотъ упрекъ можно встрѣтить, между прочимъ, и у Герцена, который съ ироніей говоритъ о «провиденціальной шарадѣ», и не желаетъ быть «куклою», предназначенной воплотить «какую-то бездомную идею». (См. «Душевная драма Герцена», глава II).

субстанціальности души? Ничуть не бывало. Упрекъ этотъ исходитъ изъ устъ позитивистовъ, которые вышли на защиту свободы и самостоятельной роли личности въ исторіи съ однимъ закономъ причинности въ рукахъ. Признаніе абсолютнаго господства закона причинности и отрицаніе существованія или, по крайней мѣрѣ, познаваемости всякаго бытія, помимо чувственно-феноменальнаго, чистый феноменизмъ, — таковъ ихъ философскій катехизисъ. Гдѣ же здѣсь мѣсто свободѣ и вообще какому бы то ни было самостоятельному значенію личности, если она цѣликомъ и безъ всякаго остатка является продуктомъ этой механической причинности? Если все прошлое и настоящее детерминировано, а будущее предетерминировано, то свобода есть субъективное психологическое состояніе, вполнѣ иллюзорное, только всего [1]). И въ этомъ отношеніи совершенно не отличаются между собой различныя формы позитивной философіи исторіи, и экономическій матеріализмъ, и субъективная соціологія [2]). Fata volentem ducunt, nolentem trahunt—эта формула (нѣкогда употребленная мной для характеристики „неумолимаго объективизма“ матеріалистическаго пониманія исторіи) безупречно выражаетъ сущность позитивнаго детерминизма, и я очень прошу тѣхъ, кто будетъ это отрицать и снова обращать ко мнѣ упреки въ фатализмѣ показать мнѣ возможность иного рѣшенія, иного выхода изъ антиноміи свободы и необходимости на почвѣ позитивнаго міровоззрѣнія. А пока я буду утѣшаться той мыслью, что, если бы я дѣйствительно былъ повиненъ въ фатализмѣ, то раздѣлялъ бы эту вину съ своими обвинителями. Но точно ли метафизическій или провиденціальный детерминизмъ можетъ быть только фатализмомъ, какимъ неизбѣжно, на мой взглядъ, является детерминизмъ позитивный? Конечно, по этому вопросу мнѣнія расходятся и, какъ извѣстно, существуютъ метафизическія и бого-

---

[1]) Это совершенно справедливо было указано мною въ первой статьѣ о Штаммлерѣ. Вообще въ обѣихъ статьяхъ, написанныхъ по поводу его книги (1 и 2 статьи этого сборника), вопросъ о свободѣ и необходимости разрѣшается совершенно послѣдовательно въ духѣ позитивизма, т. е. свобода сводится къ психологической иллюзіи, чѣмъ и обнажается фаталистическая сущность детерминизма. Этотъ убійственный выводъ я добросовѣстно старался отворожить словесными обходами, чувствуя, что здѣсь находится самый слабый пунктъ всего моего тогдашняго міросозерцанія.

[2]) Правда, постулаты такого послѣдовательнаго детерминизма фактически не могутъ быть выполнены въ соціальной наукѣ, ибо они приходятъ въ противорѣчіе съ нашимъ непосредственнымъ сознаніемъ свободы (см. статью «О соціальномъ идеалѣ»). Но эта фактическая невозможность, имѣющая рѣшительное значеніе для соціальной науки, не рѣшаетъ философскаго вопроса о взаимномъ отношеніи свободы и необходимости и не ставитъ еще теоретической границы господству закона причинности.

словескія доктрины, въ которыхъ свобода воли совершенно отрицается [1]). Тѣмъ не менѣе, если она такъ или иначе и можетъ быть вообще доказываема, то только за предѣлами опытной науки, т. е. метафизически. Во всякомъ случаѣ въ своей статьѣ я не далъ повода причислять себя къ сторонникамъ метафизическаго фатализма, ибо говорю въ ней и о долгѣ, и о категорическомъ императивѣ, и объ историческихъ обязанностяхъ, словомъ, о такихъ вещахъ, о которыхъ фаталисту, пожалуй, слѣдовало бы молчать. Напротивъ, я стремлюсь помирить въ своемъ міровоззрѣніи необходимость и свободу, не жертвуя ни свободой въ пользу всепожирающаго детерминизма, ни объективной закономѣрностью въ пользу абсолютнаго окказіонализма и личнаго произвола. Міровой и историческій процессъ можно мыслить, какъ такой планомѣрный процессъ, въ первоначальный планъ котораго включена человѣческая свобода, какъ его основное и необходимое условіе. Онъ представляется въ такомъ случаѣ взаимодѣйствіемъ человѣческой свободы, свободныхъ усилій историческаго человѣчества и творческаго или божественнаго начала, процессомъ *богочеловѣческимъ*, и такъ какъ человѣческое сердце открыто для всевѣдѣнія абсолютнаго разума (а, слѣдовательно, и всѣ будущіе поступки людей), то существованіе общаго провиденціальнаго плана возможно безъ какого бы то ни было стѣсненія человѣческой свободы. Конечно, такое рѣшеніе вопроса о свободѣ и необходимости можетъ быть предложено лишь въ связи съ цѣльной метафизической доктриной [2]).

Лишь такое рѣшеніе вопроса, при которомъ сочетаются и свобода, и необходимость, можетъ удовлетворить запросы непосредственнаго сознанія или практическаго разума. Нѣтъ нужды доказывать всю важность признанія свободы: вѣдь не даромъ же ведутся нескончаемые споры о роли личности въ исторіи и о свободѣ воли, которая есть слишкомъ дорогое благо, чтобы человѣчество могло съ легкимъ сердцемъ отъ него хотя бы теоретически отказаться [3]). Потому-то

---

[1]) Короткій очеркъ исторіи вопроса о свободѣ воли (до Канта) читатель найдетъ въ статьѣ Вл. Соловьева «Свобода воли» въ Энцикл. Словарѣ Къ сожалѣнію, въ числѣ статей настоящаго сборника, возникавшихъ большей частью по какому-нибудь внѣшнему поводу, нѣтъ статьи, спеціально посвященной этому важному вопросу, и, хотя я чувствую этотъ пробѣлъ, но не въ состояніи сейчасъ его восполнить.

[2]) Я лично нахожу его въ философіи Вл. Соловьева, къ которой и отсылаю читателя. (Ср. статью «Что даетъ современному сознанію философія Вл. Соловьева».

[3]) Я напомню, въ качествѣ художественной иллюстраціи, превосходный романъ Бурже «Ученикъ». Вопросъ о свободѣ воли является центральной темой всего этого романа).

обвиненіе въ фатализмѣ звучитъ тяжелымъ упрекомъ въ устахъ даже тѣхъ, кто философски стоитъ на почвѣ фатализма, хотя этого и не сознаетъ. Столь же трудно, какъ съ голымъ фатализмомъ, мирится наше сознаніе и съ свободой, лишенной всякой связи съ необходимостью или закономѣрностью и представляющей собой чистѣйшій окказіонализмъ, при которомъ результаты человѣческой дѣятельности зависятъ отъ неуловимой случайности [1]). Если бы человѣкъ былъ всемогущъ, тогда свобода совершенно сливалась бы для него съ необходимостью и противоположности между ними не существовало бы. Но такъ какъ человѣкъ, будучи свободенъ желать чего угодно, не чувствуетъ себя всемогущимъ для выполненія своихъ желаній и подчиненъ необходимости внѣшняго міра, то онъ стремится опереться на объективную его закономѣрность, пріурочить свои свободныя стремленія къ естественному ходу вещей. Въ этомъ и коренится психологическая причина постояннаго и настойчиваго исканія законовъ соціальнаго развитія, а также и того обаянія, которое оказывалъ и на многихъ еще оказываетъ марксизмъ, обѣщающій—и притомъ въ столь опредѣленной и наукообразной формѣ—для свободныхъ идеальныхъ стремленій поддержку объективнаго хода вещей. Подобное же значеніе въ метафизическомъ міросозерцаніи имѣетъ идея нравственнаго міропорядка, которая состоитъ въ томъ, что наши свободныя нравственныя стремленія и поступки предусмотрѣны въ міровомъ планѣ и для него необходимы, а потому рано или поздно принесутъ благіе плоды.

Итакъ, для жизни равно дороги и необходимы идеи и свободы и необходимости, и ни отъ той, ни отъ другой наше практическое сознаніе не можетъ отказаться безъ существеннаго ущерба. И именно ихъ философское сочетаніе я и выставилъ въ качествѣ одной изъ „основныхъ проблемъ“ теоріи прогресса.

Употребленная мною формула Гегеля вызвала еще и другое, ужъ совершенно неожиданное для меня недоразумѣніе: она была истолкована въ томъ смыслѣ, что все дѣйствительное нравственно, т. е. въ смыслѣ полнаго отрицанія всякаго различія между добромъ и зломъ или проповѣди самаго преступнаго нравственнаго индифферентизма (какъ ни противорѣчитъ это дикое истолкованіе всему содержанію моей статьи). Формула „все дѣйствительное разумно“ никоимъ образомъ не можетъ означать, что въ дѣйствительности не существуетъ

---

[1]) Такое опредѣленіе принимаетъ обыкновенно свобода воли у Герцена: ср. цитаты на стр. 174—5, 176—7 этой книги.

ни зла, ни страданія; въ ней выражена лишь та мысль, что міровой и историческій процессъ является выполненіемъ благого и разумнаго плана и направляется къ разумной цѣли. Эта идея вовсе не чужда и позитивной теоріи прогресса, которая, рисуя будущій рай на землѣ какъ цѣль усилій теперешняго человѣчества, также предполагаетъ извѣстную цѣлесообразность въ исторіи, хотя и считаетъ ее не дѣломъ высшаго разума, а результатомъ игры причинъ и слѣдствій. Специфическая трудность, возникающая здѣсь для теистическаго міросозерцанія, состоитъ въ проблемѣ теодицеи: можно ли примирить существованіе зла и страданія съ признаніемъ разумнаго, благого и мощнаго начала, можно ли признать нравственную необходимость и допустимость зла въ мірѣ? Нельзя отрицать, что это едва ли не самый трудный вопросъ всего теистическаго міровоззрѣнія. Но какъ бы мы его ни разрѣшали, уже самая его постановка предполагаетъ совершенно ясное различіе между добромъ и зломъ,—высшая правда никоимъ образомъ не отмѣняетъ нашей земной правды, и съ признаніемъ разумности общаго плана исторіи мы нисколько не освобождаемся отъ обязанности любить добро и ненавидѣть зло и бороться съ нимъ, разъ ему дано мѣсто въ жизни и исторіи. Это признаніе можетъ лишь укрѣпить увѣренность въ побѣдѣ добра и тѣмъ самымъ поднять духъ для борьбы со зломъ[1]).

---

[1]) Я, вслѣдъ за Соловьевымъ, разрѣшаю этотъ вопросъ въ связи съ ученіемъ о свободѣ (и свободномъ выборѣ добра и зла) какъ основномъ условіи мірового процесса.

6) Душевная драма Герцена [1]).

А. И. Герценъ принадлежитъ къ числу тѣхъ нашихъ національныхъ героевъ, при одномъ упоминаніи имени которыхъ расширяется грудь и учащенно бьется сердце. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ является одной изъ самыхъ характерныхъ фигуръ, въ которыхъ воплотились многосложныя противорѣчія противорѣчиваго XIX вѣка. На немъ скрещиваются самыя многочисленныя и разнообразныя вліянія, отъ крѣпостного права до западнаго соціализма, отъ ссылки въ Пермь до революціи 1848 года. Его голова подобна вершинѣ, озаряемой лучами двухъ солнцъ,—какъ сравнилъ бы самъ Герценъ, заходящаго солнца западной цивилизаціи и восходящаго—восточной; отъ той и отъ другой онъ собралъ самые лучшіе цвѣты и самый зрѣлый плодъ. Ему были близко знакомы самые выдающіеся люди Россіи и Европы, и, думается намъ, изъ всѣхъ представителей 48 года Герценъ имѣлъ едва ли не самый широкій умственный горизонтъ. Къ этому надо присоединить многостороннюю образованность и замѣчательный литературный талантъ, дѣлающій Герцена однимъ изъ самыхъ блестящихъ представителей русской прозы. Литература, писательство собственно и было истиннымъ призваніемъ Герцена,—все остальное явилось для него какъ бы родомъ историческаго недоразумѣнія. Какъ художникъ, Герценъ создалъ въ русской литературѣ самостоятельный жанръ мемуаровъ, въ которомъ и былъ истиннымъ мастеромъ. Какъ публицистъ, онъ соединилъ самый пылкій паѳосъ гражданина съ трезвостью ума и практичностью требованій; полной оцѣнкѣ этихъ заслугъ Герцена предъ русской общественностью еще не пришла пора;

[1]) Напечатано въ Вопросахъ Философіи и Психологіи, 1902, кн. IV—V.

ю наше время болѣе чѣмъ всякое другое способно оцѣнить все значеніе гражданскаго подвига Герцена.

Однако мы намѣрены говорить въ настоящей статьѣ не о Герценѣ-художникѣ и не о Герценѣ-публицистѣ и вообще не о какой-либо отдѣльной сторонѣ его дѣятельности, насъ интересуетъ здѣсь весь Герценъ, *Герценъ какъ человѣкъ*, истинный духовный субстратъ и основа всѣхъ этихъ отдѣльныхъ видовъ дѣятельности. Душевная жизнь всякаго, даже самаго незначительнаго человѣка, представляетъ много элементовъ драматической борьбы, драмы съ самимъ собой, какой до извѣстной степени является вообще духовная жизнь; въ груди же Герцена клокоталъ постоянно дѣйствующій вулканъ, происходили постоянные катаклизмы, шла постоянная драма. И эту драму не нужно разгадывать, не нужно дѣлать о ней гадательныхъ предположеній,—онъ самъ разсказалъ міру о различныхъ его перипетіяхъ въ блестящей прозѣ, иногда по музыкальности не уступающей стихамъ. Mir gab der Gott zu sagen, was ich leide, какъ-то разъ примѣняетъ къ себѣ Герценъ слова Гетевскаго Тассо. И на нашу долю выпадаетъ поэтому задача показать смыслъ и значеніе этой драмы.

Что составляетъ *человѣка* въ отдѣльныхъ лицахъ, которыхъ мы знаемъ какъ представителей различной дѣятельности,—писателя, купца, врача, землекопа, конторщика, проститутки, — что составляетъ ту внутреннюю душевную храмину, которая закрыта для людей, но открыта для Бога? Этой истинно, подлинно и единственно человѣческой стихіей является его *религія*, понимаемая, конечно, въ самомъ широкомъ смыслѣ слова: *чѣмъ* онъ живетъ, что онъ считаетъ для себя самымъ святымъ и дорогимъ, и *какъ* онъ живетъ, какъ онъ служитъ своей святынѣ. Узнать человѣка значитъ узнать его религіозную жизнь, войти въ эту потаенную храмину.

Герценъ самъ раскрываетъ эту храмину и зоветъ въ нее. Войдемъ сюда, здѣсь мы найдемъ много поучительнаго; быть можетъ, болѣе поучительнаго, чѣмъ въ десяткахъ ученыхъ и толстыхъ томовъ, чѣмъ во всѣхъ сочиненіяхъ самого Герцена.

Герценъ разскажетъ намъ о своихъ страстныхъ религіозныхъ исканіяхъ, о своихъ паденіяхъ, разочарованіяхъ, возрожденіяхъ; мы увидимъ, какъ со стонами и проклятіями Герценъ ниспровергаетъ старыхъ своихъ боговъ, въ которыхъ потерялъ уже вѣру, какъ онъ блуждаетъ въ потемкахъ невѣрія, какъ снова набожно преклоняетъ свои колѣни. Религіозныя исканія этой огненной души, этого, по прекрасному выраженію Страхова, самосожигателя, который всю жизнь

шелъ къ вожделѣнной истинѣ, не уставая и не останавливаясь предъ внутренней ломкой, предъ сердечными ранами, полны для насъ высокаго поученія, имѣютъ въ извѣстномъ смыслѣ національное значеніе, и горько думать, что до сихъ поръ русскій народъ еще не имѣетъ своего Герцена.

Раньше чѣмъ говорить о томъ, что измѣнялось въ воззрѣніяхъ Герцена, нужно указать, чему онъ былъ вѣренъ всю свою жизнь, нарисовать общій фонъ картины. И здѣсь прежде всего слѣдуетъ отмѣтить тотъ основной фактъ, что Герценъ, котораго мы хотимъ представить здѣсь какъ религіознаго искателя, почти всю свою сознательную жизнь былъ и остался до конца атеистомъ. Атеизмъ Герцена, какъ мы увидимъ, есть ключъ къ пониманію всей его духовной драмы. Мы не беремся указать здѣсь всѣ причины атеизма у человѣка съ такими широкими религіозными запросами. Кромѣ общаго предубѣжденія къ религіи, какое только могла внушить и внушила ему офиціальная Россія, большое значеніе, на нашъ взглядъ, здѣсь имѣло воспитаніе, которое представляло самый отвратительный образчикъ барскаго религіознаго индифферентизма, трактованія религіи съ точки зрѣнія кодекса приличій, что, конечно, хуже самаго послѣдовательнаго атеизма [1]). Заслуживаетъ упоминанія, что къ Евангелію Герценъ всегда сохранялъ теплое чувство [2]). Вообще же въ его сочиненіяхъ почти неизмѣнно выражается враждебное, даже злобное отношеніе къ христіанству, пониманіе котораго у него крайне скудно и одностороние, основываясь главнымъ образомъ на церковныхъ злоупотребленіяхъ, а не на истинномъ духѣ ученія. Порою у него можно встрѣтить даже бравирующее къ нему отношеніе, совершенно непонятное относительно ученія, которое выставляется какъ отжившее заблужденіе.

Религіознымъ воззрѣніямъ Герцена соотвѣтствуютъ и его философскія воззрѣнія, составляющія фундаментъ первыхъ. О философскихъ воззрѣніяхъ Герцена нельзя говорить, конечно въ смыслѣ стройной философской системы. Соотвѣтственно всему его психическому

---

[1]) См. характеристику воспитанія въ «Быломъ и Думахъ». Собр. соч. т. VI, стр. 57—9.

[2]) «Евангеліе я читалъ много и съ любовію, по-славянски и въ лютеровскомъ переводѣ. Я читалъ безъ всякаго руководства, не все понималъ, но чувствовалъ искреннее и глубокое уваженіе къ читаемому. Въ первой молодости я часто увлекался вольтеріанизмомъ, любилъ иронію и насмѣшку, но не помню, чтобъ когда-нибудь я взялъ въ руки евангеліе съ холоднымъ чувствомъ, это меня проводило чрезъ всю жизнь; во всѣ возрасты, при разныхъ событіяхъ я возвращался къ чтенію евангелія, и всякій разъ его содержаніе низводило миръ и кротость на душу» (Собр. соч., т. VI, 59).

*

складу воззрѣнія на міръ и жизнь имѣли для него цѣнность не какъ логическія построенія, со стороны своей логической техники и стройности, а по преимуществу со стороны своего жизненнаго, практическаго значенія. Въ его сочиненіяхъ нельзя встрѣтить даже упоминанія о чисто теоретическихъ философскихъ проблемахъ, напр., гносеологіи; его интересы сосредоточиваются въ области нравственной, практической философіи. Проблемы Ивана Карамазова у Достоевскаго суть вмѣстѣ съ тѣмъ и проблемы Герцена Если разсматривать воззрѣнія Герцена съ точки зрѣнія школьной философіи, то придется признать, что Герценъ совсѣмъ не былъ философомъ. Его разсужденія, ясности которыхъ нерѣдко прямо мѣшаетъ изысканная образность его стиля, иногда переходящая даже въ реторику, порой поражаютъ своими явными противорѣчіями и произвольностью. Герценъ прошелъ хорошую философскую школу, ибо, будучи нѣкоторое время гегельянцемъ, прилежно изучалъ Гегеля. Но вліянія этой школы, кромѣ чисто внѣшнихъ особенностей стиля, совершенно не чувствуется въ Герценѣ, и та прямо компрометирующая легкость, съ которой Герценъ сбросилъ съ себя вліяніе Гегеля за чтеніемъ Wesen des Christenthums Фейербаха (любопытно, что совершенно то же самое произошло и съ Марксомъ и Энгельсомъ), свидѣтельствуетъ о поверхностномъ характерѣ этого вліянія. Самъ Герценъ не причислялъ себя къ сторонникамъ никакой философской доктрины, но его воззрѣнія можно характеризовать всего скорѣе какъ философію позитивизма,—не въ томъ смыслѣ, чтобъ Герценъ былъ почитателемъ (или даже читателемъ) О. Конта (симпатіи его принадлежали скорѣе вульгарному естественно-научному матеріализму Фогта), но въ смыслѣ отрицанія всякой философіи, въ чемъ и состоитъ существо позитивизма. Позитивизмъ—это безсознательная философія всѣхъ чуждыхъ философіи людей, философія здраваго смысла, который вполнѣ справедливо такъ не долюбливалъ Гегель. Основныя положенія позитивизма—отрицаніе правъ метафизики и религіозной вѣры—вполнѣ раздѣлялъ Герценъ; гипертрофія здраваго смысла у Герцена была истиннымъ его теоретическимъ несчастіемъ, какъ это указалъ уже Страховъ. Герценъ отрицалъ возможность бытія трансцендентнаго, и единственной реальностью для него былъ нашъ чувственно-осязаемый міръ. Далѣе этого онъ не имѣлъ никакой опредѣленной доктрины, и въ этомъ его основная особенность. Онъ качаетъ „своими діалектическими мышцами всѣ эти почтенные идолы, пугающіе слабыхъ“, не во имя истины, какъ онъ ее понимаетъ, а „во имя логической свободы, во имя безпрепятственнаго мышленія, разбирающаго все, по-

сягающаго на все“ [1]). Но если воззрѣнія Герцена не представляютъ самостоятельнаго интереса какъ философское ученіе, отъ этого они не теряютъ своего значенія какъ психическія переживанія, какъ умственное настроеніе. Для того, чтобы опредѣлить дѣйствительную силу философскаго ученія, нужно его не только построить, но и пережить, при чемъ при переживаніи нерѣдко открываются новыя стороны этого ученія. Это имѣетъ силу, по крайней мѣрѣ, относительно всѣхъ проблемъ практической философіи, которыя интересовали Герцена, и для глубокаго переживанія ея ученій Герценъ имѣлъ всѣ данныя—логическую смѣлость, искренность, любовь къ правдѣ. Съ философскимъ радикализмомъ онъ не останавливался предъ самыми крайними выводами, доводилъ до самаго крайняго предѣла всѣ заключенія, которыя можно сдѣлать изъ его философскихъ посылокъ,—позитивизма и атеизма.

I. Разочарованіе въ Западѣ.

Въ человѣка вложена способность къ „святому недовольству“ (по прекрасному выраженію поэта) какъ собой, такъ и окружающей средой и стремленіе къ постоянному усовершенствованію. Чѣмъ выше на нравственной и психической лѣстницѣ стоитъ человѣкъ, тѣмъ болѣе развито въ немъ это „святое недовольство“, и, наоборотъ, оно замолкаетъ лишь потопленное въ животной природѣ человѣка, для котораго поэтому нѣтъ ничего пагубнѣе, нѣтъ ничего низменнѣе самодовольства. Много было даваемо различныхъ опредѣленій человѣку: и ζῶον πολιτικὸν, и toolmaking animal, но истинной демаркаціонной чертой, отдѣляющей человѣческое отъ животнаго, является недовольство существующимъ и стремленіе къ лучшему будущему. Въ этомъ стремленіи обнаруживается истинная духовная родина человѣка, — религіозная идея, съ дивной художественной красотой выраженная въ Лермонтовскомъ „Ангелѣ“.

Возможность стремленія къ усовершенствованію необходимо предполагаетъ и совершенство, какъ тотъ идеальный масштабъ, съ которымъ сравнивается несовершенное настоящее. Безъ предположенія существованія такого совершенства мы не можемъ даже мыслить усовершенствованія. Идея совершенства, такимъ образомъ, дана намъ вмѣстѣ съ стремленіемъ къ усовершенствованію. Абсолютное совер-

---

[1]) См. чрезвычайно интересный «Отвѣтъ русской дамѣ» въ «Колоколѣ» отъ 15 апрѣля 1859 года. Перепечатано въ собраніи избранныхъ статей изъ «Колокола». 1887. Стр. 132.

шенство есть Божество, и Оно открывается намъ, слѣдовательно, въ самомъ основномъ стремленіи нашей жизни.

Но, говоря такимъ образомъ, мы предрѣшаемъ уже цѣлый рядъ спорныхъ вопросовъ, даемъ уже готовую „теорію прогресса", ибо спорный вопросъ,—вопросъ всѣхъ вопросовъ, и заключается въ томъ, гдѣ искать этого совершенства, на „небѣ" или на „землѣ"? Достижимъ ли на землѣ этотъ идеалъ или же недостижимъ, и потому движеніе къ нему безконечно?

Идеалистическая метафизика и религіозныя ученія отвѣчаютъ на этотъ вопросъ отрицательно. Абсолютнаго, въ томъ числѣ и абсолютнаго совершенства, не дано въ „опытѣ". „Міръ во злѣ лежитъ",— таково одно изъ самыхъ основныхъ положеній христіанскаго ученія. Въ прощальной бесѣдѣ Христосъ училъ учениковъ не быть, какъ „міръ". Извѣстный пессимизмъ, отрицаніе „міра" во имя высшаго идеала, составляетъ необходимое свойство всякаго метафизическаго и религіознаго ученія, прозрѣвающаго за этимъ міромъ бытіе абсолютное, сверхмірное начало.

Но этотъ пессимизмъ есть во всякомъ случаѣ оптимопессимизмъ, даетъ мѣсто относительному оптимизму, оставляетъ возможность непрерывнаго и безконечнаго прогресса. Именно абсолютность и, слѣдовательно, недостижимость идеала и является лучшей гарантіей безконечности движенія къ нему. Христіанство, несмотря на свой исходный пессимизмъ, даетъ абсолютную заповѣдь усовершенствованія: будьте совершенны, какъ Отецъ вашъ Небесный совершенъ есть. Основнымъ стремленіемъ историческаго человѣчества оно полагаетъ осуществленіе Царствія Божія на землѣ. Несмотря на признаніе, что основная особенность міра есть отсутствіе любви (см. прощальная бесѣда), оно даетъ заповѣдь любви, этотъ міръ отрицающей. Христіанство открываетъ тѣмъ самымъ перспективу безконечнаго, не только личнаго, но и общественнаго усовершенствованія, въ какой бы особенной исторической формѣ стремленіе къ нему ни выражалось (и слѣдовательно, необходимо объемлетъ и теперешнее соціальное движеніе, стремящееся къ осуществленію заповѣди любви въ общественныхъ отношеніяхъ).

Итакъ, съ точки зрѣнія идеалистической метафизики и положительнаго религіознаго ученія, идеалъ совершенства находится на „небѣ", въ области трансцендентнаго и недостижимъ на „землѣ", въ опытной, эмпирической дѣйствительности, на долю которой остается безконечное къ нему движеніе; онъ имѣетъ въ этомъ смыслѣ значеніе не цѣли въ узкомъ смыслѣ слова, а регулятивнаго принципа.

Не такъ представляется это дѣло для тѣхъ, кто принципіально отвергаетъ самую область трансцендентнаго, для кого нѣтъ «неба», а есть только «земля». Само по себѣ это отрицаніе не въ состояніи и у нихъ загасить огонь Прометея, стремленіе къ совершенству, но въ силу этого отрицанія они должны искать идеалъ совершенства уже не на небѣ, а на землѣ, въ области эмпирическаго бытія

Wir wollen hier auf Erden schon
Das Himmelreich errichten,

какъ съ наивной откровенностью заявляетъ въ извѣстномъ стихотвореніи Гейне. Безъ положительнаго идеала совершенства обойтись не могутъ и позитивисты, ибо безъ этого идеала прогрессъ невозможно отличить отъ всякаго другого движенія: прогрессъ есть не просто движеніе, а движеніе къ опредѣленной цѣли, при чемъ эта цѣль мыслится какъ достижимая. Неизбѣжнымъ слѣдствіемъ философіи позитивизма и атеизма является поэтому представленіе о такомъ предѣльномъ пунктѣ движенія, который воплощаетъ уже всю полноту совершенства. Но такое представленіе, очевидно, противорѣчиво, ибо оно предполагаетъ, съ одной стороны, развитіе нравственнаго самосознанія, которое въ силу этого развитія все болѣе удаляется отъ состоянія самодовольства или просто довольства, а съ другой стороны, ростъ этого самодовольства. Такимъ образомъ, философія эта необходимо ведетъ къ *утопизму*, къ противорѣчивымъ и потому совершенно несбыточнымъ стремленіямъ. Типичнѣйшимъ примѣромъ утопизма является представленіе современнаго соціалдемократизма о Zukunftstaat'ѣ. Поскольку соціалдемократизмъ является и атеизмомъ, Zukunftstaat въ той или иной формѣ есть его необходимый атрибутъ, ибо онъ заполняетъ недостающую область трансцендентнаго. При этомъ совершенно безразлично, какъ сама опредѣляетъ себя данная доктрина: она можетъ называть себя научнымъ соціализмомъ и съ гордостью противопоставлять себя въ этомъ качествѣ утопическому, представленіе о Zukunftstaat'ѣ, носящее въ себѣ коренные элементы утопизма, является для нея совершенно необходимымъ. Замѣтимъ, что Zukunftstaat долженъ мыслиться неподвижнымъ, непрогрессирующимъ—съ наступленіемъ его кончается исторія, которая есть движеніе, ибо предположеніе, что Zukunftstaat измѣняется, означаетъ, что это еще не есть настоящій Zukunftstaat, не то совершенство, которое по существу дѣла не подлежитъ уже измѣненію. Соціальный утопизмъ проистекаетъ, такимъ образомъ, изъ незаглушимой религіозной потребности духа и является поэтому необходи-

нымъ спутникомъ всякой атеистической доктрины, при чемъ остается безразличнымъ особенное содержаніе утопіи въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, будетъ ли это представленіе о соціалистической организаціи производства или о сверхчеловѣкѣ или комбинація того и другого представленія и т. д.

Легко понять, что смѣшеніе областей трансцендентнаго и эмпиріи не проходитъ безнаказанно для утопистовъ. Отсутствіе правильной духовной перспективы ведетъ къ тому, что предметы представляются словно въ кривомъ зеркалѣ, естественная нетерпѣливость, стремленіе ускорить наступленіе такъ долго медлящаго Zukunftstaat'а мѣшаютъ трезвому пониманію дѣйствительности. Между позитивизмомъ и соціально-политическимъ утопизмомъ есть если не логическая, то психологическая связь, такъ же какъ есть она между идеализмомъ и соціально-политическимъ реализмомъ [1]).

Въ нашей литературѣ есть весьма интересный художественный образъ утописта — правда, не въ политикѣ, а въ любви — въ лицѣ Донъ-Жуана Алексѣя Толстого. Сатана такъ объясняетъ свой коварный умыселъ относительно Донъ-Жуана:

Любую женщину возьмемъ какъ данный пунктъ:
Коль кверху продолжимъ ея мы очертанье,
То наша линія, какъ я уже сказалъ,
Прямехонько въ ея упрется идеалъ,
Въ тотъ чистый прототипъ, въ тотъ образъ совершенный,
Для каждой личности заранѣ припасенный.
Я этотъ прототипъ, незримый никому,
Изъ дружбы покажу любимцу моему.
Пусть въ каждомъ личикѣ, хоть нѣсколько годящемъ,
Какое бы себѣ онъ ни избралъ,
Онъ вмѣсто копіи все зритъ оригиналъ,
Послѣдній выводъ нашъ въ порядкѣ восходящемъ.
Когда-жъ захочетъ онъ, моимъ огнемъ палимъ,
Въ объятіяхъ любви найти себѣ блаженство,
Исчезнетъ для него видѣнье совершенства,
И женщина, какъ есть, появится предъ нимъ.
И пусть онъ бѣсится. Пусть ловитъ съ вѣчной жаждой
Все новый идеалъ въ объятьяхъ дѣвы каждой!
Такъ съ волей пламенной, съ упорствомъ на челѣ,
Съ отчаяньемъ въ груди, со страстію во взорѣ,
Небесное Жуанъ пусть ищетъ на землѣ
И въ каждомъ торжествѣ себѣ готовитъ горе.

---

[1]) Ср. объ этомъ заключительныя страницы статьи «О соціальномъ идеалѣ».

Мы указали уже, что для утопизма характерно не особенное содержаніе представленія объ идеалѣ, а самая чрезмѣрность идеализаціи, потребность мыслить извѣстное состояніе какъ абсолютное совершенство. Идеаломъ въ относительномъ смыслѣ является для насъ достиженіе всякой недостигнутой еще цѣли, къ которой мы въ данный моментъ стремимся, напр. правовое государство. Но такой относительный идеалъ, конечно, отличается отъ того абсолютнаго идеала, которымъ является утопія. Дѣло идетъ именно о томъ психологическомъ привкусѣ, о тѣхъ очкахъ, черезъ которыя смотритъ на міръ человѣкъ въ зависимости отъ того, какъ онъ рѣшилъ для себя основные вопросы бытія. Можно, поэтому, говорить не столько объ утопіи, сколько объ утопическомъ отношеніи къ представленіямъ: представленіе о цѣляхъ вполнѣ несбыточныхъ или ошибочныхъ тѣмъ не менѣе можетъ не содержать въ себѣ ничего утопическаго, между тѣмъ какъ представленія о цѣляхъ вполнѣ осуществимыхъ могутъ быть болѣе или менѣе сильно окрашены въ цвѣта утопизма (я лично держусь именно такого мнѣнія относительно современныхъ представленій о соціализмѣ).

Сказаннаго достаточно, чтобы понять первый актъ душевной драмы Герцена — его разочарованіе въ Западѣ. Въ 40-хъ годахъ, передъ поѣздкой за границу, Герценъ былъ уже атеистомъ; оставаясь при этомъ религіозной натурой, онъ тѣмъ самымъ необходимо былъ и утопистомъ. Условія, при которыхъ складывался утопизмъ русскаго общества 40-хъ годовъ (они въ нѣкоторыхъ своихъ существенныхъ особенностяхъ остались безъ измѣненія и до сихъ поръ), были чрезвычайно своеобразны. Главное чувство, объединявшее всѣхъ русскихъ людей того времени, было отвращеніе къ оффиціальной Россіи. Крѣпостное право, всевозможныя стѣсненія, вся обстановка тогдашней жизни заставляла лучшихъ людей Россіи задыхаться, а извѣстно, что задыхающемуся человѣку нѣтъ ничего дороже воздуха, и вполнѣ естественно, если онъ цѣнитъ живительныя способности этого воздуха больше, чѣмъ онѣ суть въ дѣйствительности. И чѣмъ больше мракъ сгущался на родинѣ, тѣмъ напряженнѣе вперялся взоръ въ ту обѣтованную страну, гдѣ нѣтъ ничего, отъ чего страдаетъ Россія, гдѣ жизнь течетъ вольно, гдѣ воздухъ доступенъ для всѣхъ. Такимъ образомъ возникаетъ или, лучше скажемъ, выдавливается въ русской душѣ вѣра въ Западъ, сохраняемая нашимъ обществомъ и до настоящаго времени.

Естественно, что при такихъ условіяхъ о знаніи дѣйствительнаго Запада, какъ онъ есть, а не какимъ его хочетъ изстрадавшаяся рус-

ская душа, не может быть и рѣчи. Вѣра въ Западъ является вполнѣ утопической и имѣетъ всѣ признаки религіозной вѣры. Западъ какъ религіозная проблема,—странное и дикое словосочетаніе, а между тѣмъ такъ дѣло дѣйствительно обстоитъ весь XIX вѣкъ. Это хорошо понималъ Герценъ, который говорилъ, что „мы вѣримъ въ Европу, какъ христіане вѣрятъ въ рай“ [1]). Западъ является настоящимъ Zukunftstaat'омъ для русскихъ. Расцвѣчая свой идеалъ всѣми красками непрерывно распаляемой фантазіи, мы, конечно, составляемъ представленіе объ Европѣ завѣдомо фальшивое, завѣдомо невѣрное. И это выясняется при первомъ столкновеніи съ Европой. Но пусть лучше объ этомъ разскажетъ намъ самъ Герценъ:

„Намъ дома скверно. Глаза постоянно обращены на дверь, запертую—и которая открывается понемногу и изрѣдка. Ѣхать за границу мечта каждаго порядочнаго человѣка. Мы стремимся видѣть, осязать міръ, знакомый намъ изученіемъ, котораго великолѣпный и величавый фасадъ, сложившійся вѣками, съ малолѣтства поражалъ насъ... Русскій вырывается за границу въ какомъ-то опьянѣніи—сердце настежъ, языкъ развязанъ—прусскій жандармъ въ Лауцагенѣ намъ кажется человѣкомъ, Кенигсбергъ свободнымъ городомъ. Мы любили и уважали этотъ міръ заочно, мы входимъ въ него съ нѣкоторымъ смущеніемъ, мы съ уваженіемъ попираемъ почву, на которой совершалась великая борьба независимости и человѣческихъ правъ.

Сначала все кажется хорошо и при томъ, какъ мы ожидали; потомъ мало-по-малу мы начинаемъ что-то не узнавать, на что-то сердиться—намъ не достаетъ пространства, шири, воздуха, намъ просто неловко; со стыдомъ прячемъ мы это открытіе, ломаемъ прямое и откровенное чувство и прикидываемся закоснѣлыми европейцами—это не удается.

Напрасно стараемся мы придать старческія черты молодому лицу, напрасно надѣваемъ выношенный узкій кафтанъ, кафтанъ рано или поздно порется и *варваръ* со стыдомъ является съ обнаженной грудью, краснѣя своего неумѣнья носить чужое платье. Знаменитое grattez un Russe et vous trouverez un barbare—совершенно справедливо.

„...Дѣло въ томъ, что мы являемся въ Европу съ своимъ собственнымъ идеаломъ и съ вѣрой въ него. Мы знаемъ Европу книжно, литературно, по ея праздничной одеждѣ, по очищеннымъ, перегнаннымъ отвлеченностямъ, по всплывшимъ и отстоявшимся мыслямъ, по вопросамъ, занимающимъ верхній слой жизни, по исключительнымъ

---

[1]) Собр. соч., VIII, 362.

событіямъ, въ которыхъ она не похожа на
ставляетъ свѣтлую четверть европейской жи
четвертой не видна издали, вблизи она пос

Съ утопіей, обращенной въ будущее,
цѣлый вѣкъ, ибо утопичность здѣсь нел
ственно, она можетъ выясниться только пу
нія. Утопію же, которая помѣщается въ из
ства, провѣрить очень легко,—стоитъ ту
Герцена достаточно было поѣздки за грани
ваться въ Западѣ. Цѣлый рядъ сочиненій,
Франціи и Италіи" и кончая „Съ того бер
цами", документируетъ скорость и степень
ценъ становится несправедливъ и раздра
одной крайности бросается въ другую и, с
говъ, клянетъ ихъ и громко жалуется. Вес
ему мертвыми костями, видѣнными пророко
знаетъ творческаго глагола, сила котораго
Герцену можно простить чрезмѣрную стро
слишкомъ много поставилъ на карту и слишк
ставкой.

Позволительно совсѣмъ не задаваться
ли событія европейской исторіи способны б
такое разочарованіе, тѣмъ болѣе, что Герц
а не событіями, и видитъ въ ничтожествѣ
ности настоящаго и безнадежности будущаг
тому, что причины недовольства лежали на
а въ самомъ Герценѣ. Герценъ не удовлетв
ной и вообще никакой дѣйствительностью,
ность неспособна вмѣстить идеалъ, котора
оказался въ положеніи Донъ-Жуана, которы
прототипу, обнимаетъ обыкновенную земнук

Онъ помнилъ видѣнье,
Но требовалъ снова
Ему примѣненья
Средь міра земного,
И лишь во снѣ онъ
Преступный
Гналъ замыслъ обратн
И мысли доступна
И сердцу понятна

¹) Собр. соч., IV, 386—7.

Стремленья земного
Была неудача.

Въ наши дни охотно пишутся и читаются фантастическіе романы, изображающіе жизнь будущаго счастливаго человѣчества. Было бы болѣе интересной и благодарной задачей описать, какъ люди въ условіяхъ, которыя намъ теперь кажутся идеальными, также рвутся въ Zukunftstaat, какъ и мы теперь, и не только не превратились въ ангеловъ, но несвободны отъ старыхъ и новыхъ недостатковъ. Едва ли поучительность такого прозрѣнія въ будущее была бы менѣе того, какое дѣлается Беллами и ему подобными. Такой романъ, къ счастію, уже написанъ, и не только написанъ, но и пережитъ, выстраданъ, выплаканъ... Его мы имѣемъ въ сочиненіяхъ Герцена, гдѣ находимъ скорбную повѣсть крушенія утопизма, тѣмъ болѣе скорбную, что крушеніе это было совершенно неизбѣжно. Мораль этой повѣсти, если нужна здѣсь мораль, коротка, она гласитъ: не сотвори себѣ кумира и всякаго подобія...

Мнимый богъ оказался грубымъ идоломъ. Во что же вѣрить, куда идти? Герценъ предается мрачному отчаянію; омертвляющее невѣріе подобно раку захватываетъ все новыя области, болѣзнь усиливается и становится опасной для жизни. Познакомимся съ тѣмъ, что думалъ и чувствовалъ Герценъ въ эту самую темную и мрачную пору своей жизни, первую половину 50-хъ годовъ.

II. Философскій нигилизмъ.

Пробуждающееся сознаніе человѣка находитъ его въ мірѣ разнообразно сплетающихся явленій, въ которомъ онъ представляетъ одинъ изъ сознательныхъ узелковъ. Человѣкъ не принимаетъ пассивно этотъ міръ, а старается понять его, *удивляется* ему, и это удивленіе, которое греки справедливо считали первымъ началомъ философіи, рано или поздно становится *вопросомъ*. Человѣкъ хочетъ проникнуть за предѣлы ему непосредственно даннаго, приподнять „кору естества“; съ первобытнымъ удивленіемъ онъ повторяетъ слышащіеся у него въ груди вопросы, вопросы о *смыслѣ* всего существующаго, о смыслѣ его собственной жизни, жизни всего міра или мірового процесса, жизни его братьевъ или человѣчества. Непосредственно онъ знаетъ лишь одно, что онъ есть *фактъ* внѣшняго міра, такой же фактъ, какъ это дерево, этотъ камень, это насѣкомое. Но онъ не мирится съ этой голой фактичностью своего существованія, а хочетъ видѣть въ немъ смыслъ, идею, цѣль. Въ этомъ первоначальномъ удивленіи со-

держатся уже всѣ міровые вопросы, и разгадку этой предвѣчно-заданной нашему уму загадки пытаются дать всевозможныя философскія и религіозныя ученія, какія только являлись у человѣчества.

Въ XIX вѣкѣ у людей возникла безумная мысль—сдать на смарку всѣ эти „праздные" вопросы. Какъ вѣнецъ философской мудрости выставлялось ученіе, которое принципіально запрещало ставить эти вопросы и утверждало, что есть только видимый, слышимый, обоняемый міръ явленій, и за этимъ міромъ явленій нѣтъ ничего. Человѣческое существованіе этимъ ученіемъ объявлялось тоже только фактомъ, слѣдовательно, и философское удивленіе, и всѣ наши идеальныя стремленія являются тоже только фактомъ, т. е. звеномъ въ ряду причинъ и слѣдствій, какъ камень, сорвавшійся съ крыши, какъ пузырь, поднявшійся на болотѣ и лопнувшій, какъ открытіе Поприщина, что онъ есть испанскій король; помимо этого они не имѣютъ никакого объективнаго значенія, другими словами, представляютъ иллюзію. Философія позитивизма, послѣдовательно проведенная, есть психологическая невозможность, кромѣ какъ для человѣка, рѣшившагося покончить съ собой, ибо, по слову В. С. Соловьева:

Стоитъ ли жить,
Если правда мертва!

Но у позитивизма нѣтъ мужества быть послѣдовательнымъ, поэтому онъ всегда уклоняется отъ своихъ послѣднихъ выводовъ и, допуская рядъ логическихъ непослѣдовательностей, выставляетъ различныя теоріи прогресса, главная задача которыхъ—возвратить утерянный смыслъ жизни и оживить омертвѣвшую правду [1]). Въ этомъ познается нравственное безсиліе доктрины позитивизма, которое еще больше, чѣмъ умственное. Для торжества истины необходимо однако наглядно показать это безсиліе, совершить моральное reductio ad absurdum позитивизма. Для этого необходимо вскрыть *все отчаяніе послѣдовательнаго позитивизма*. Въ художественномъ образѣ это сдѣлалъ Достоевскій, создавшій Ивана Карамазова, русскаго Фауста [2]). Пережить это отчаяніе на собственномъ опытѣ было удѣломъ Герцена. Основное различіе между Карамазовымъ и Герценомъ состоитъ еще и въ томъ, что первый ищетъ Бога и потому еще спрашиваетъ тамъ, гдѣ Герценъ, уже окончательно извѣрившійся,

---

[1]) Всѣ непослѣдовательности позитивной теоріи прогресса я пытался вскрыть въ статьѣ „Основныя проблемы теоріи прогресса", куда, во избѣжаніе повтореній, и отсылаю читателя.

[2]) Ср. статью „Иванъ Карамазовъ, какъ философскій типъ".

имѣетъ вполнѣ готовые отвѣты. Но ихъ обоихъ мучаютъ вопросы одного и того же порядка,—вопросы нравственной философіи.

Прежде всего нравственное достоинство человѣка ставитъ предъ его сознаніемъ основной вопросъ, который заключаетъ въ себѣ всѣ остальные вопросы: имѣетъ ли наша жизнь смыслъ? стоитъ ли жить и притомъ не ζῆν, а εὖ ζῆν? Вотъ что мы находимъ по этому поводу у Герцена:

— Повѣрьте, что людямъ ничего не предназначено.

— Да зачѣмъ же они живутъ?

— Такъ себѣ, родились и живутъ. Зачѣмъ все живетъ? Тутъ, мнѣ кажется, предѣлъ вопросамъ; жизнь—и цѣль, и средство, и причина, и дѣйствіе. Это вѣчное безпокойство дѣятельнаго, напряженнаго вещества, отыскивающаго равновѣсіе для того, чтобы снова потерять его, это непрерывное движеніе, ultima ratio, далѣе идти некуда. Прежде все искали отгадки въ облакахъ или въ глубинѣ, подымались или опускались, однако не нашли ничего, оттого, что главное, существенное все тутъ, на поверхности. Жизнь не достигаетъ цѣли, а осуществляетъ все возможное, продолжаетъ все осуществленное; она всегда готова шагнуть дальше затѣмъ, чтобы полнѣе жить, еще больше жить, если можно; другой цѣли нѣтъ. Мы часто за цѣль принимаемъ послѣдовательныя фазы одного и того же развитія, къ которому мы пріучились; мы думаемъ, что цѣль ребенка—совершеннолѣтіе, потому что онъ дѣлается совершеннолѣтнимъ; а цѣль ребенка—скорѣе играть, наслаждаться, быть ребенкомъ. Если смотрѣть на предѣлъ, то цѣль всего живого—смерть [1]).

Въ замѣчательномъ отрывкѣ „Былого и думъ", озаглавленномъ „Робертъ Овенъ" и содержащемъ въ себѣ квинтэссенцію философіи Герцена, мы читаемъ: „не проще ли понять, что человѣкъ живетъ не для *совершенія судебъ*, не для воплощенія идеи, не для прогресса, а единственно потому, что родился *для* (какъ ни дурно это слово) настоящаго, что вовсе не мѣшаетъ ему ни получать наслѣдство отъ прошедшаго, ни оставлять кое-что по завѣщанію. Это кажется идеалистамъ унизительно и грубо; они никакъ не хотятъ обратить вниманіе на то, что все великое значеніе наше, при нашей ничтожности, при едва уловимомъ мельканіи личной жизни въ томъ-то и состоитъ, что, пока мы живы, пока не развязался на стихіи задержанный нами узелъ, *мы все-таки сами*, а не куклы, назначенныя выстрадать прогрессъ или воплотить какую-то

[1]) Съ того берега. Собр. соч., V, 109—10.

бездомную идею. Гордиться должны мы тѣмъ, что мы не нитки и не иголки въ рукахъ фатума, шьющаго пеструю ткань исторіи.. Мы знаемъ, что ткань эта не безъ насъ шьется, но это не цѣль наша, не назначенье, не заданный урокъ, а послѣдствіе той сложной круговой поруки, которая связываетъ все сущее концами и началами: причинами и дѣйствіями. И это не все, мы можемъ *перемѣнить узоръ ковра*. Хозяина нѣтъ, рисунка нѣтъ, одна основа, да мы одни-одинехоньки. Прежніе ткачи судьбы, всѣ эти Вулканы и Нептуны, приказали долго жить. Душеприказчики скрываютъ отъ насъ завѣщаніе, а покойники намъ завѣщали свою власть" [1]).

Нельзя признать ссылку на то, что „мы все-таки сами, а не куклы", послѣдовательной и убѣдительной со стороны детерминиста, разсматривающаго весь міръ, какъ цѣпь необходимыхъ причинъ и слѣдствій; люди при такомъ воззрѣніи являются именно куклами, а не творцами исторіи. Позитивный детерминизмъ уничтожаетъ личность, ибо уничтожаетъ свободу воли. Но сдѣлаемъ Герцену уступку и признаемъ, что мы можемъ немножко „перемѣнить узоръ". Отъ этого не становится легче. Философія эта сводится къ признанію голой фактичности нашего существованія. Воззрѣніе Герцена по своему содержанію есть воззрѣніе наивнаго человѣка, еще не знающаго философскаго „удивленія", но у Герцена оно лишено именно наивности; оно есть результатъ, а не исходный пунктъ, и представляетъ собой нѣмой памятникъ теоретическаго отчаянія, сознанныхъ ошибокъ. Длинный путь былъ пройденъ напрасно, ибо оказался кругомъ и привелъ снова къ исходному пункту.

И тѣмъ не менѣе, кто рѣшится утверждать, что Герценъ не правъ, если справедлива его философія? Пусть укажетъ кто нибудь смыслъ жизни, если дѣйствительно бытіе исчерпывается этимъ міромъ явленій? У Герцена хватаетъ мужества и логической честности дойти до конца тамъ, гдѣ другіе сворачиваютъ въ сторону.

А человѣчество? а прогрессъ? а религія человѣчества? А вотъ посмотрите, какъ безжалостно уничтожаетъ Герценъ всѣ эти вѣрованія. „Объясните мнѣ пожалуйста,—говоритъ докторъ („Съ того берега"),—отчего вѣрить въ Бога смѣшно, а вѣрить въ человѣчество не смѣшно; вѣрить въ царство небесное—глупо, а вѣрить въ земныя утопіи—умно? Отбросивши положительную религію, мы остались при всѣхъ религіозныхъ привычкахъ, и, утративъ рай на небѣ,

---

[1]) Собр. соч., т. IX, 328—9.

вѣримъ въ пришествіе рая земного и хвастаемся этимъ" [1]). „Если прогрессъ—цѣль,—читаемъ мы въ другомъ мѣстѣ,—то для кого мы работаемъ? Кто этотъ Молохъ, который, по мѣрѣ приближенія къ нему тружениковъ, вмѣсто награды пятится и въ утѣшеніе изнуреннымъ и обреченнымъ на гибель толпамъ, которыя ему кричатъ: morituri te salutant, только и умѣетъ отвѣтить горькой насмѣшкой, что послѣ ихъ смерти все будетъ прекрасно на землѣ. Неужели и вы обрекаете современныхъ людей на жалкую участь карріатидъ, поддерживающихъ террасу, на которой когда нибудь другіе будутъ танцовать... Или на то, чтобъ быть несчастными работниками, которые по колѣни въ грязи тащутъ барку съ таинственнымъ руномъ и съ смиренной надписью „*прогрессъ* въ будущемъ" на флагѣ. Утомленные падаютъ на дорогѣ, другіе съ свѣжими силами принимаются за веревки, а дороги, какъ вы сами сказали, остается столько же, какъ при началѣ, потому что прогрессъ безконеченъ. Это одно должно было насторожить людей; цѣль безконечно далекая — не цѣль, а, если хотите, уловка; цѣль должна быть ближе, по крайней мѣрѣ заработанная плата или наслажденіе въ трудѣ" [2]). Здѣсь ясно обнаруживается между прочимъ та непримиримость позитивизма съ идеей безконечнаго прогресса, которая указана была ранѣе. Идеалъ конечнаго прогресса есть утопія; Герценъ, только что переживъ крушеніе вѣры въ Западъ, естественно не склоненъ былъ къ утопизму; ему оставалось совсѣмъ отрицать прогрессъ, что онъ и дѣлаетъ. „Ни природа, ни исторія *никуда не идутъ* и потому готовы идти *всюду*, куда имъ укажутъ, *если это возможно*, т.-е. если ничего не мѣшаетъ. Онѣ слагаются au fur et à mesure бездной другъ на друга дѣйствующихъ, другъ съ другомъ встрѣчающихся, другъ друга останавливающихъ и увлекающихъ частностей; но человѣкъ вовсе не теряется отъ этого, какъ песчинка въ горѣ, не больше подчиняется стихіямъ, не круче связывается необходимостью, а выростаетъ тѣмъ, что понялъ свое положеніе, въ рулевого, который гордо разсѣкаетъ волны своей лодкой, заставляя бездонную пропасть служить себѣ путемъ сообщенія.

„Не имѣя ни программы, ни заданной темы, ни неминуемой развязки, растрепанная импровизація исторіи готова идти съ каждымъ,

---

[1]) Собр. соч., V, 124—5. Въ другомъ мѣстѣ Герценъ говоритъ: «слово человѣчество—препротивное; оно не выражаетъ ничего опредѣленнаго, а только къ смутности всѣхъ остальныхъ понятій подбавляетъ еще какого-то пѣгаго полубога» (Соч., IX, 321—2).

[2]) Собр. соч., V, 35—6.

каждый можетъ вставить въ нее свой стихъ и, если онъ зву
онъ останется *его* стихомъ, пока поэма не оборвется, пока про
шое будетъ бродить въ ея крови и памяти. Только отнимая у
ріи всякій предназначенный путь, человѣкъ и исторія дѣла
чѣмъ-то серьезнымъ, дѣйствительнымъ и исполненнымъ глуб
интереса. Если событія подтасованы, если вся исторія—развиті
кого-то доисторическаго *заговора*, и она сводится на одно в
неніе, на одну его mise en scène, возьмемте по крайней мѣрѣ
деревянные мечи и щиты изъ латуни. Неужели намъ лить и
ящую кровь и настоящія слезы для представленія провиденціа
шарады. Съ предопредѣленнымъ планомъ исторія сводится на вс
чисель въ алгебраическую формулу, будущее отдано въ кабал
рожденія“ [1]).

Такова теорія прогресса, такова теодицея у Герцена. При
тѣ своего въ данномъ случаѣ слишкомъ холоднаго разсудка
ценъ даетъ „нѣгому полубогу“—человѣчеству—самыя нелестны
тестаціи, глядитъ на жизнь невѣрующимъ глазомъ, оставля
этомъ отношеніи позади даже великаго инквизитора у Достоевс
„Оуэнъ *вѣритъ*,—говоритъ онъ,—несокрушимой силой мысли
XVIII столѣтія (прозваннаго вѣкомъ безвѣрія), что человѣч
наканунѣ своего торжественнаго облеченія въ вирильную тог
намъ кажется, что всѣ опекуны и пастухи, дядьки и мамки м
спокойно ѣсть и спать на счетъ недоросля. Какой бы вздоръ
ды ни потребовали, *на нашемъ вѣку* они не потребуютъ
совершеннолѣтія. Человѣчество еще долго проходитъ съ воротни
ми „à l'enfant“ [2]). „Принимая всѣ лучшіе шансы, мы все ж
предвидимъ, чтобы люди скоро почувствовали потребность *здра
смысла*. Развитіе мозга требуетъ своего времени. Въ природѣ
торопливости; она могла тысячи и тысячи лѣтъ лежать въ камен
обморокѣ и другія тысячи чирикать птицами, рыскать звѣрям

[1]) Собр. соч., IX, 324—6. Здѣсь опять повторяется ошибка, отм
ная нами выше. Наши дѣйствія являются детерминированными и в
вѣстномъ смыслѣ предначертанными какъ въ томъ случаѣ, если въ
рическомъ процессѣ выражена какая либо міровая, провиденціа
мысль, такъ и въ томъ случаѣ, если таковой мысли не имѣется, и ис
представляетъ хаотическую цѣпь причинъ и слѣдствій. Герценъ до
бы для доказательства своей мысли не отрицать какую либо особе
форму детерминированности, а детерминированность вообще, другим
вами, доказывать метафизическій тезисъ свободы воли. Эта частная ош
не представляетъ здѣсь для насъ большого интереса, она служитъ т
подтвержденіемъ сказаннаго нами о слабости Герцена, какъ филосо
стематика.

[2]) Собр. соч., IX, 300—1.

лѣсу, или плавать рыбой по морю. Историческаго бреда ей станетъ надолго; имъ же превосходно продолжается пластичность природы, истощенной въ другихъ сферахъ“ [1]). Въ настоящемъ Герценъ не видѣлъ элементовъ будущаго; онъ считалъ призваніемъ своего времени только разрушеніе стараго, и только съ этой точки зрѣнія разсматриваетъ и демократію, и соціализмъ. „Въ демократіи страшная мощь разрушенія, но какъ примется создавать, она теряется въ ученическихъ опытахъ, въ политическихъ этюдахъ. Конечно, разрушеніе создаетъ, оно расчищаетъ мѣсто, и это ужъ созданіе, оно отстраняетъ цѣлый рядъ волнъ, и это ужъ истина. Но дѣйствительнаго творчества въ демократіи нѣтъ—и потому-то она не будущее“ [2]).

А наука? Развѣ она не доказываетъ? Развѣ не существуютъ „научной“ теоріи прогресса, развѣ нѣтъ „научнаго“ соціализма? Въ настоящее время многіе совершенно серьезно объясняютъ теоретическія блужданія Герцена тѣмъ, что онъ не читывалъ „Капитала“ К. Маркса и не знакомъ былъ съ „соціологіей“ нашего времени. Они предполагаютъ, что такой свободный и ясный умъ, разрушивъ столько кумировъ и побѣдивъ столько суевѣрій, почтительно остановился бы въ суевѣрномъ преклоненіи предъ соціологіей. Герценъ любилъ науку, цѣнилъ въ ней стремленіе къ истинѣ и проповѣдывалъ „смиреніе“ предъ ней, но онъ слишкомъ хорошо понималъ ея дѣйствительную компетенцію. Онъ зналъ, что на тѣ вопросы, о которыхъ идетъ здѣсь рѣчь, наука ничего ему не можетъ сказать, не можетъ изобрѣсти или открыть въ ретортѣ смыслъ жизни или исторіи. Потому наряду съ другими кумирами на сломку долженъ былъ пойти и этотъ. Конечно, Герценъ разрушалъ не науку, которая во всякомъ случаѣ остается выше какихъ бы то ни было посягательствъ, а суевѣрное отношеніе къ ней, „мистицизмъ науки“ [3]). „Ну, чудеса-то тамъ и тутъ,—говоритъ „Поврежденный“,—все равно, только

---

[1]) Собр. соч., IX, 306—7.

[2]) Собр. соч., V, 90—1. О соціализмѣ еще за годъ до смерти (1869 году) Герценъ говоритъ устами доктора: „Вольно вамъ соціализмъ считать религіей.—А какъ же? Можетъ, онъ когда нибудь и выроститъ изъ стихаря, даже есть обѣщающіе задаточки, но это еще не рѣшенное дѣло; великая революція имѣла не меньше его задатковъ, а такъ и состарилась на своихъ цивическихъ литургіяхъ и политическихъ процессіяхъ. Все тѣ же идолопоклонники и иконоборцы; только иконы другія“... (Собр. соч., т. XI, 281). Въ рѣзкомъ противорѣчіи общимъ воззрѣніямъ Герцена стоятъ посмертныя «Письма къ старому товарищу», писанныя въ томъ же 1869 году. Развиваемыя здѣсь воззрѣнія на современномъ намъ языкѣ могутъ быть опредѣлены какъ «бернштейніанскія».

[3]) Собр. соч., VI, 351.

что религія идетъ отъ нихъ, а наука
Религія такъ уже откровенно и говоритъ,
а есть,—говоритъ, другой умъ поумнѣе,
такъ и такъ. А наука обманываетъ, воо
какъ... а въ сущности, и та, и другая
человѣкъ неспособенъ знать всего, а та
каетъ" [1]). Герценъ жестоко ополчается прот
столь обычнаго въ особенности у естествоі
логической абстракціи, нѣтъ того собирате
неизвѣстнаго начала или неизслѣдованной і
бывала бы, хоть на короткое время, божест
ноборцы раціонализма, сильно ратующіе прі
вленіемъ видятъ, что, по мѣрѣ того, какъ
съ пьедесталовъ, на нихъ являются другіе.
и не удивляются, потому ли, что вовсе не з
принимаютъ за истинныхъ боговъ.

Естествоиспытатели, хвастающіеся свои
куютъ о какихъ-то впередъ задуманныхъ пл
ляхъ и ловкомъ избраніи средствъ, ничего
natura sic voluit яснѣе fiat lux? Это фатали
въ кубѣ, на первой кипитъ кровь Януарія
дождемъ поля по молитвѣ, на третьей открі
химическаго процесса, хвалятся экономичес
ной силы, заготовляющей желтки для зарод

Такъ Герценъ поражаетъ одинъ за друг
позитивизмъ пытался населить свое мертво
подъ ножомъ его критическаго анализа. Но і
не чувствуетъ, что и самъ истокаетъ кровью
венцами, падаетъ нравственнымъ трупомъ. С
лиризмомъ Герценъ разсказываетъ намъ о т
яніе наполняло его сердце, по мѣрѣ того, ка
сердцу иллюзіи. „Камня на камнѣ не остало
говоритъ Герценъ въ „Западныхъ Арабеска
чего, ничто, послѣ видѣннаго и испытаннаго
обрадуетъ глубоко; удивленіе и радость о
былого, страхомъ будущаго. Почти все ста
равно не желаю ни завтра умереть, ни оч
себѣ конецъ придетъ такъ же случайно и без

[1]) Собр. соч., IV, 100.
[2]) Собр. сочин., IX, 296. примѣч.

А вѣдь я нашелъ все, чего искалъ, даже признаніе со стороны стараго себядовольнаго міра—да рядомъ съ этимъ утрату всѣхъ вѣрованій, всѣхъ благъ"... и т. д. „Много разъ,—читаемъ мы ниже,—въ минуты отчаянія и слабости, когда горечь переполняла мѣру, когда вся моя жизнь казалась мнѣ одной продолжительной ошибкой, когда я сомнѣвался въ самомъ себѣ, въ *послѣднемъ*, въ *остальномъ*—приходили мнѣ въ голову эти слова: „зачѣмъ я не взялъ ружье у работника и не остался за баррикадой". Невзначай сраженный пулей, я унесъ бы съ собой въ могилу еще два—три вѣрованія... Что же, наконецъ, все это шутка? Все завѣтное, что мы любили, къ чему стремились, чему жертвовали. Жизнь обманула, исторія обманула въ свою пользу; ей нужны для закваски сумасшедшіе" [1]). „Западныя Арабески" представляются какъ бы однимъ аккордомъ отчаянія. Любимыми поэтами Герцена теперь являются Леопарди [2]) и Байронъ, особенно послѣдній. „Ни Каинъ, ни Манфредъ, ни Донъ Жуанъ, ни Байронъ не имѣютъ никакого вывода, никакой развязки, никакого „нравоученія". Можетъ, съ точки зрѣнія драматическаго искусства это и не идетъ, но въ этомъ-то и печать искренности и глубины разрыва. Эпилогъ Байрона, его послѣднее слово, если вы хотите, это the Darkness; вотъ результатъ жизни, начавшейся со „Сна".

Наше историческое призваніе, наше дѣяніе въ томъ и состоитъ, что мы нашимъ разочарованіемъ, нашимъ страданіемъ доходимъ до смиренія и покорности предъ истиной и избавляемъ отъ этихъ скорбей слѣдующія поколѣнія. Нами человѣчество протрезвляется, мы его похмѣлье, мы его боли родовъ. Если роды кончатся хорошо, все пойдетъ на пользу; но мы не должны забывать, что по дорогѣ можетъ умереть ребенокъ или мать, а можетъ и оба, и тогда—ну тогда исторія съ своимъ мармонизмомъ начнетъ новую беременность... E sempre bene, господа!..

...Оттого-то я теперь и цѣню такъ высоко мужественную мысль Байрона. Онъ видѣлъ, что *выхода нѣтъ*, и гордо высказалъ это [3]).

Выхода нѣтъ, курсивъ этотъ принадлежитъ самому Герцену.

Подведемъ итогъ и попытаемся опредѣлить въ двухъ словахъ содержаніе этого акта душевной драмы Герцена. Герценъ пришелъ къ тому выводу, что, съ точки зрѣнія послѣдовательнаго позитивизма, нѣтъ разума ни въ мірѣ, ни въ исторіи и что поэтому человѣкъ само-

---

[1]) Собр. соч., VIII, 228—9, 246—8.
[2]) Собр. соч., VIII, 306.
[3]) Собр. соч., VIII, 360—1.

опредѣляется исключительно по своему усмотрѣнію. *Человѣ: мѣра вещей*, — вотъ сущность всей философіи Герцена; п| Герцена не представляетъ, такимъ образомъ, ничего новаго, принципъ софистовъ, этихъ позитивистовъ и ницшеанцев| ности.

Мы невольно упомянули имя Ницше; дѣйствительно, | разницѣ, какая существуетъ между индивидуальностями Ге| Ницше и направленіемъ ихъ умовъ [1]), ихъ философская | чрезвычайно сходна. Оба они явились послѣдовательнѣйшим| ставителями позитивизма, и оба обнаружили его дѣйстві| идейное содержаніе: человѣкъ есть мѣра вещей. Они сорвали| платье и украшенія, ему не принадлежавшія, и тѣмъ ого| дѣйствительную сущность.

Говоря грубо, есть два міропониманія (имѣющія, конеч| гое множество разновидностей и оттѣнковъ): религіозное, п| щее высшее начало міра, Бога, воля Котораго и является з| для человѣка, и антирелигіозное, при которомъ существова| шаго начала отрицается, и въ такомъ случаѣ человѣкъ (т.-е. отдѣльная личность) необходимо является мѣрой вещей. Эта о| и исчерпывающая антитеза получила идеальное историческо| щеніе въ столкновеніи Сократа и софистовъ. Позитивизмъ | разумѣнію долго не считалъ себя антирелигіознымъ въ такомъ| ученіемъ: Ницше и Герценъ открыли всѣмъ его секретъ, обн| его подлинное содержаніе. Это, выражаясь по-современному| тизмъ или, что то же, философскій нигилизмъ [2]), т.-е. н| полная философская безпринципность, но возведеніе этой б| ципности въ принципъ (безъ такой степени принципіальности| жетъ обойтись и нигилизмъ). Итакъ, человѣкъ—мѣра веще| все содержаніе этой философіи. Такой исходъ цѣлаго филос| развитія можно выразить образомъ Пушкинской сказки: во| старикъ ко старухѣ, и опять предъ нимъ разбитое корыто. |

---

[1]) Герценъ мало занимался этическими вопросами, хотя и| области у него можно встрѣтить чисто ницшеанскія сужден| наприм.: «свободный человѣкъ самъ *создаетъ* свою нравственность (Съ того берега. Собр. соч., т. v, 157—8.

[2]) Вотъ какъ опредѣляетъ нигилизмъ самъ Герценъ: «нигили| логика безъ структуры, это наука безъ догматовъ, это безусловна| ность опыту и безропотное принятіе всѣхъ послѣдствій, какія бы были, если они вытекаютъ изъ наблюденія, требуются разумом| лизмъ не превращаетъ *что-нибудь* въ ничего, а раскрываетъ, что| принимаемое за *что-нибудь*, оптическій обманъ, и что всякая| какъ бы она ни перечила фантастическимъ представленіямъ — з| ихъ и во всякомъ случаѣ обязательна». (Собр. соч., X, 435).

Герцена, и Ницше въ извѣстномъ смыслѣ есть эффектный надгробный памятникъ позитивизма.

Это разоблаченіе позитивизма, являющееся вмѣстѣ съ тѣмъ и его обличеніемъ, имѣетъ огромное положительное значеніе. Герценъ (и Ницше) есть пограничный рубежъ для извѣстнаго направленія, дальше въ этомъ направленіи идти уже некуда. Герценъ дерзновенно заглянулъ въ бездну, которой не замѣчали другіе; онъ спустился въ ея глубину и возвратился къ намъ, чтобы разсказать, что на днѣ ея таится отчаяніе. Онъ хотя и отрицательнымъ образомъ, но съ полной ясностью показалъ, что какіе бы то ни были идеалы — и въ томъ числѣ идеалы соціализма—не могутъ получить санкцію объективности со стороны позитивизма, что опору соціальнаго идеализма и вѣры въ человѣчество можетъ дать только религіозно-идеалистическое міровоззрѣніе. Внѣ же этой основы есть мѣсто только безграничному скептицизму и окказіонализму, морали личной прихоти. Религіозно-идеалистической опоры инстинктивно ищетъ поэтому всякое жизнеспособное соціальное ученіе, которое необходимо полагаетъ въ свою основу вѣру въ исторію и человѣчество.

Основной, но не сознанной болѣзнью Герцена, отъ которой проистекали всѣ его сознаваемыя страданія, былъ его позитивизмъ и атеизмъ. Несмотря на свои позитивно-атеистическія воззрѣнія, Герценъ былъ постоянно занятъ вопросами религіознаго сознанія, — о смыслѣ жизни, исторіи и т. д., Карамазовскими вопросами. Но, какъ и Карамазову, Герцену суждено было испытать не радость положительнаго разрѣшенія этихъ великихъ и страшныхъ вопросовъ, а горечь сознанія ихъ неразрѣшимости. Онъ искалъ и не нашелъ; но вѣдь истинная-то религіозность именно и состоитъ въ исканіи.

III. Духовное возвращеніе на родину.

Мы оставили Герцена въ состояніи нравственнаго кризис
котораго единственно достойнымъ его выходомъ могло явитьс
самоубійство. Спасти его могла только новая вѣра, новая рели
Герцена сохранялась еще вся полнота жизненныхъ силъ, и о
дорожно искалъ выхода изъ своего мучительнаго состоянія. О
трансцендентнаго, религія небеснаго, оставалась для него попре
чуждой: онъ былъ слишкомъ отъ нея удаленъ всѣмъ своимъ
шлымъ. Новую вѣру нужно было искать лишь въ области земной,
рической дѣйствительности. Другими словами, она могла сос
только новую разновидность утопизма, во всѣхъ своихъ основ
подобную утраченной вѣрѣ въ Западъ: въ алгебраической ф
утопизма нужно подставить новыя цифры, а затѣмъ все остает
старому. И нравственная необходимость новой вѣры, новой
для Герцена была такъ велика, что голосъ скептицизма въ немъ
кастъ, критическій ножъ притупляется, разумъ, доселѣ строгій
бовательный, мирится съ аргументами, очевидно, слабыми и ша
Новая вѣра есть поэтому теоретическое паденіе для Герцена,
помѣшало ей послужить для него источникомъ нравственнаго
жденія. Мы можемъ только радоваться этому паденію, ибо о
хранило и дало намъ того Герцена, освободительными завѣтам
раго и донынѣ питается наша публицистика.

Вѣру въ Западъ замѣнила вѣра въ Востокъ, въ Россію,
дившуюся теперь по отношенію къ Герцену въ положеніи т
„прекраснаго далека", какъ первоначально Западъ. „Начав
крика радости при переѣздѣ черезъ границу, я окончилъ мои
ховнымъ возвращеніемъ на родину. Вѣра въ Россію спасла м
краю нравственной гибели. За эту вѣру въ нее, за это исц
ею—благодарю я мою родину. Увидимся ли, нѣтъ ли, но ч
любви къ ней проводитъ меня до могилы" [1]).

Этотъ душевный переворотъ Герцена встрѣчаетъ много х
лей, которые безъ труда находятъ теоретическое опроверженіе н
вѣрованіямъ Герцена, изображаемаго ими чѣмъ-то въ родѣ па
ангела; въ числѣ такихъ хулителей былъ въ свое время и Тург
который является адресатомъ знаменитыхъ писемъ Герцена „Н
и концы". Но намъ, напротивъ, кажется въ высшей степени

---

¹) Собр. сочин., IV, 120—1.

тельной эта неумолкающая религiозная потребность духа Герцена, и въ ней мы видимъ основную стихiю его души. Тургеневъ совершенно справедливо называлъ блужданiя Герцена погоней за абсолютнымъ, которое, въ силу своего позитивизма, принужденъ былъ отрицать Герценъ, но безъ котораго практически онъ не могъ обойтись ни на одну минуту сознательной жизни. И насколько Герценъ въ этой своей непослѣдовательности выше трезваго Тургенева, пробавлявшагося дряблымъ и неустойчивымъ скептицизмомъ и умудрявшагося въ немъ находить основу нравственнаго равновѣсiя [1]).

Но помимо своего общефилософскаго значенiя, переживанiя Герцена сохраняютъ для насъ жизненный интересъ и полны поучительности и для современнаго русскаго человѣка. Несмотря на свою утопическую оболочку, разочарованiе Герцена въ Западѣ и духовное возвращенiе на родину имѣютъ и вполнѣ реалистическое содержанiе, которымъ мы теперь и займемся.

Увлеченiе Западомъ, доходящее до отрицанiя всего русскаго, охлажденiе къ Западу, не уничтожающее однако полнаго признанiя его культурной мощи, вѣра въ будущее Россiи и работа для этого будущаго, эта исторiя развитiя Герцена дастъ какъ бы схему нормальнаго развитiя русской интеллигентной души, и въ послѣдовательности этихъ фазисовъ есть глубокая нравственная необходимость.

Менѣе всего нуждается въ объясненiи первый фазисъ—крайнее увлеченiе Западомъ. Слишкомъ наглядны несовершенства нашихъ общественныхъ формъ, слишкомъ грубо оскорбляютъ онѣ и глазъ, и совѣсть, и человѣческое достоинство, слишкомъ стыдно намъ, что мы ихъ терпимъ. Глазъ невольно устремляется туда, гдѣ уже нѣтъ этихъ формъ, гдѣ жизнь складывается и развивается свободно. Всѣ недочеты нашей жизни, которые сознаются совѣстью какъ таковые, но на устраненiе которыхъ еще не хватало до сихъ поръ общественныхъ силъ, всѣ они возбуждаютъ такое острое чувство стыда и неудовлетворенности, что простое отсутствiе этихъ недочетовъ, идеалъ отрицательный, начинаетъ казаться намъ положительнымъ. Такимъ образомъ, имѣя предъ собой въ качествѣ недостигнутаго идеала внѣшнiя формы жизни Запада, мы невольно впадаемъ въ идеализацiю и

---

[1]) Въ перепискѣ по этому поводу между Герценомъ и Тургеневымъ (изданной Драгомановымъ) всѣ преимущества здраваго смысла на сторонѣ Тургенева, зато всѣ преимущества *человѣка* на сторонѣ Герцена. Формально побѣдителемъ является Тургеневъ, но это Пиррова побѣда. Впрочемъ и у Тургенева иногда являлось Герценовское настроенiе, такимъ настроенiемъ продиктовано его знаменитое стихотворенiе въ прозѣ: «Русскiй языкъ».

всей этой жизни, которая складывается не подъ однимъ только этимъ вліяніемъ, а и подъ тысячью другихъ, нами неучитываемыхъ. Тому же содѣйствуютъ и неоспоримыя положительныя блага западной культуры, его наука, его искусство, его величественная исторія. Невольно начинаетъ казаться, что эти цвѣты западной цивилизаціи составляютъ все дерево, что жизнь Запада состоитъ только изъ нихъ. Оптическій обманъ этотъ почти неизбѣженъ, особенно принимая во вниманіе, что всѣ эти заключенія не плодъ холоднаго, Тургеневскаго, разсудка, а страстнаго, Герценовскаго, чувства [1]).

Оптическій обманъ этотъ разсѣивается, какъ только Западъ, дѣйствительно, перестаетъ быть для насъ Zukunftstaat'омъ, земнымъ раемъ, и изъ идеала становится историческимъ фактомъ, имѣющимъ не только свѣтлыя, но и тѣневыя стороны. Онъ во всякомъ случаѣ сохраняетъ для насъ значеніе школы, въ особенности въ области всего, что касается *техники* жизни, хотя кто же станетъ считать школьные уроки окончательной мудростью. Онъ остается для насъ хранилищемъ общечеловѣческихъ сокровищъ духа, наукъ и искусствъ. Западъ есть для насъ, наконецъ, политическое знамя, собственно этотъ моментъ всегда и составлялъ истинную основу различенія славянофильства и западничества. Но Западъ не является уже для насъ ни совершеннѣйшимъ, ни единственно возможнымъ воплощеніемъ культуры. (Очевидно, что „Западъ“ берется здѣсь не въ смыслѣ географическомъ—онъ включаетъ въ себя и Америку,—но въ культурно-историческомъ, въ смыслѣ извѣстнаго единства культуры).

Какое же отношеніе займетъ наше культурноотсталое отечество по отношенію къ своему старшему брату? Троякимъ образомъ можно мыслить это отношеніе. Во-первыхъ, можно просто отрицать за русскимъ народомъ всякія культурныя способности, считать самое его существованіе какой-то печальной ошибкой природы, короче говоря, совсѣмъ не вѣрить въ культурное будущее своего народа и, вмѣстѣ съ тѣмъ, отрицать его культурное прошлое и настоящее. Со всей

---

[1]) Герценъ своимъ живописнымъ языкомъ прекрасно охарактеризовалъ это сплошное преклоненіе предъ Западомъ: «наши отношенія къ Западу до сихъ поръ были очень похожи на отношенія деревенскаго мальчика къ городской ярмаркѣ. Глаза мальчика разбѣгаются, онъ всѣмъ удивленъ, всему завидуетъ, всего хочетъ: отъ сбитня и пряничной лошадки съ золотымъ пятномъ на гривѣ до отвратительнаго нѣмецкаго картуза и подлой гармоники, замѣнившей балалайку. И что за веселье, что за толпа, что за пестрота: качели вертятся, разносчики кричатъ, а выставокъ-то винныхъ, кабаковъ... и мальчикъ почти съ ненавистью вспоминаетъ бѣдныя избушки своей деревни, тишину ея луговъ и скуку темнаго шумящаго бора“ („Русскіе нѣмцы и нѣмецкіе русскіе“. Сборникъ статей изъ Колокола, стр. 184)·

рѣшительностью эта точка зрѣнія только однажды была высказана въ русской литературѣ, только однажды была измѣрена вся глубина отчаянія этого воззрѣнія, именно Чаадаевымъ въ его „Философическихъ письмахъ". Однако извѣстный Чаадаевскій привкусъ сохраняется у крайнихъ западниковъ, хотя въ нерѣшительной и потому трудно уловимой формѣ.

Во-вторыхъ, можно видѣть въ западной цивилизаціи, разсматриваемой какъ цѣлое, единственно возможный типъ развитія, который должны повторить, хотя и съ индивидуальными, но несущественными отклоненіями, всѣ остальные народы. Судьба Россіи въ этомъ отношеніи нисколько не отличается отъ судьбы Японіи и, быть можетъ, Китая. Это есть весьма распространенная точка зрѣнія, и она свойственна, между прочимъ, Тургеневу, который въ письменной полемикѣ съ Герценомъ отстаиваетъ именно это тожество развитія. Оно свойственно теперешнему космополитическому марксизму, который изъ всѣхъ историческихъ различій признаетъ только классовыя или имущественныя, и основное содержаніе историческаго процесса видитъ въ экономической борьбѣ. При такомъ упрощеніи исторіи, конечно, нѣтъ національныхъ культуръ, нѣтъ іудейской, греческой, римской культуры, а есть лишь всегда себѣ равные, лишь приходящіе въ различное соотношеніе экономическіе интересы. Тѣ, которые утверждаютъ это единство культурнаго развитія, безусловно правы, поскольку относятъ это утвержденіе къ техникѣ жизни, т.-е. къ политическимъ формамъ, промышленности, путямъ сообщенія и т. д. Въ настоящее время нѣтъ нужды пространно опровергать воззрѣніе стараго славянофильства, согласно которому народная самобытность состоитъ въ тѣхъ или другихъ политическихъ и экономическихъ институтахъ. Желѣзныя дороги и банки также космополитичны, какъ извѣстныя основы правового государства; ихъ усвоеніе есть только вопросъ культурной зрѣлости или просто времени.

Но этими матеріальными сторонами культурной жизни цивилизація не исчерпывается, вѣрнѣе, онѣ суть только условія истинно культурной жизни, т. е. духовной культуры, духовнаго творчества. А въ этой области западная цивилизація не является абсолютнымъ, единственнымъ типомъ, напротивъ, она сама далека отъ совершенства, и, съ другой стороны, область духовнаго творчества не только допускаетъ разнообразіе и раздѣленіе культурнаго труда, но его требуетъ. Націи, которыя, усвоивъ внѣшнюю культуру, на ней остановились, не имѣютъ, собственно говоря, еще права на имя культурныхъ государствъ. Духовное творчество неисчерпаемо, и каждый на-

родъ, вновь выходящій на поприще цивилизаціи, можетъ сказать, дѣйствительно, новое слово, восполнить пробѣлы существующаго, быть творцомъ, а не ученикомъ. Вѣра въ творческія силы своего народа естественно и необходимо существуетъ у каждаго русскаго и явственно сознается послѣ того, какъ проходитъ первая горячка увлеченія западной цивилизаціей, школьные годы; съ великой силой страсти ее почувствовалъ и Герценъ.

„Я вѣрю въ способность русскаго народа, я вижу по всходамъ какой можетъ быть урожай, я вижу въ бѣдныхъ, подавленныхъ проявленіяхъ его жизни—несознанное имъ сродство къ тому общественному идеалу, до котораго сознательно достигла человѣческая мысль“ [1]), вотъ что̀ становится руководящимъ началомъ жизни и дѣятельности Герцена во вторую половину его жизни. Изъ зрителя онъ становится дѣятелемъ; Іеремія, плачущій на европейскихъ развалинахъ, начинаетъ звонить въ „Колоколъ“, будить общественную мысль и совѣсть. Развѣ могъ бы Герценъ безъ этой воодушевлявшей его вѣры, восторженной и пылкой, развить ту силу энтузіазма, тотъ огонь страсти, который мы чувствуемъ на каждой страницѣ „Колокола“!

Святая вѣра! Но развѣ можете вы доказать, протестуютъ трезвые умы... Уступаю безъ боя, „доказать“ нельзя, нельзя доказать въ томъ смыслѣ, въ какомъ доказывается Пифагоровская теорема или даже теорія Дарвина; тѣ якобы доказательства, которыя могутъ быть приводены ссылкой на осуществленныя уже дѣла культуры, очевидно, не покрываютъ тезиса, недостаточны; вѣра въ народъ питается ими, но она не ими создается. И однако безъ доказательствъ вѣра эта можетъ быть незыблемой, ибо у нея есть вмѣсто логическихъ другія, нравственныя доказательства, которыя даетъ любовь. Кто дѣйствительно любитъ, вѣритъ, не можетъ не вѣрить, что любимый человѣкъ обладаетъ въ какомъ бы то ни было отношеніи исключительными достоинствами, представляетъ собой индивидуальную и въ таковомъ качествѣ незамѣнимую цѣнность. Это не значитъ, чтобы ему приписывались всевозможныя совершенства и полное отсутствіе недостатковъ, но въ немъ видится нѣчто и такое, чего нѣтъ ни у кого въ мірѣ. И то же, что происходитъ въ индивидуальной любви, бываетъ и съ любовью къ родинѣ, изъ которой родится вѣра въ національное призваніе. Вѣра въ свой народъ коренится и въ метафизическихъ основахъ міросозерцанія, которое необходимо должно по-

---

[1]) Собр. соч., X, 296.

считаться съ проблемой національности. Народы, подобно индивидуумамъ, имѣютъ свою нравственную задачу, свою историческую миссію, и эта миссія предусмотрѣна въ нравственномъ міропорядкѣ, гдѣ напередъ усчитаны дѣла братскаго соревнованія народовъ на нажитяхъ исторіи. Съ этой точки зрѣнія уже самый фактъ историческаго существованія великаго народа свидѣтельствуетъ, что ему суждено на свой собственный ладъ послужить добру, сказать свое слово. Идея народности, такимъ образомъ понимаемая, является религіозной идеей, она связана съ общей идеей существованія нравственнаго міропорядка. (Но, конечно, позитивисты, отрицающіе эту идею, должны видѣть въ народности только этнографическій фактъ).

Хвала старымъ славянофиламъ, что они въ мрачное и тяжелое время сохраняли въ себѣ и поддерживали въ другихъ эту вѣру, заслуга, которую вполнѣ призналъ за ними и Герценъ (въ некрологѣ Хомякова). Они впали при этомъ въ многіе предразсудки, смѣшные и вредные, но это было неизбѣжной данью увлеченія и результатомъ историческихъ условій. Они впали, кромѣ того, въ тяжелый нравственный грѣхъ, грѣхъ національнаго самовозвеличенія, который съ такой энергіей обличалъ В. С. Соловьевъ [1]). Ученіе о гніеніи Запада составляетъ также печальную особенность славянофильства, хотя смягчающимъ обстоятельствомъ является то, что западническія ученія въ то время брали противоположную крайность. Охужденіе другихъ и историческая неблагодарность, конечно, недостойны истиннаго патріотизма, столь же недостойны, какъ и моральное холопство.

У Герцена слышатся иногда тоны, сродные славянофильскимъ ученіямъ о гніеніи Запада. Но у него это не является плодомъ національной исключительности, а есть скорѣе результатъ тяжелаго нравственнаго кораблекрушенія, которое онъ потерпѣлъ на Западѣ. Онъ признаетъ принципы западной цивилизаціи. „Вы любите европейскія идеи,—люблю и я ихъ,—это идеи всей исторіи, это надгробный памятникъ, на которомъ написано завѣщаніе не только вчерашняго дня, но Египта и Индіи, Греціи и Рима, католицизма и протестантизма, народовъ римскихъ и народовъ германскихъ. Безъ нихъ мы впали бы въ азіатскій квіэтизмъ, въ африканскую тупость. Россія съ *ними и только съ ними* можетъ быть введена во владѣніе той большой доли наслѣдства, которая ей достается“ [2]).

„Было время, ты защищалъ *идеи* западнаго міра, — пишетъ

---

[1]) Объ отношеніи Соловьева къ славянофильству см. въ слѣдующей статьѣ.

[2]) Собр. сочин., X, 283.

Герценъ Тургеневу въ „Концахъ и началахъ“,—и дѣлаль х
жаль только, что это было совершенно ненужно. Идеи Запада
наука, составляла давнымъ-давно всѣми признанный маіоратъ
вѣчества. Наука совершенно свободна отъ меридіана, отъ экв
она, какъ Гётевскій Диванъ—*западно-восточная*“ [1]).

Особенность воззрѣнія Герцена заключается въ томъ, чт
считалъ Западъ совершенно неспособнымъ осуществить свои соб
ныя идеи, и это осуществленіе считалъ будущимъ удѣломъ I
Это мнѣніе, вскормленное горечью эмиграціи и остраго разочар
русскаго утописта, пережившаго 1849 и 1852 годы, ко
является ни съ чѣмъ несообразнымъ по своей смѣлости и сур
приговоромъ и отличается, сверхъ того, національнымъ само
омъ, напоминающимъ старыхъ московскихъ друзей Герцена—.
кова и др.

Но въ высшей степени поучительны тѣ мотивы, которые і
дятъ Герцена къ его невѣрію въ жизненныя силы Европы, то
агнозъ, который ставитъ онъ ея нравственной болѣзни. Н
блестящей европейской цивилизаціи Герценъ прочелъ выжж
надпись, ея мене-текелъ, и эта надпись: *мѣщанство*. Ге
избралъ какъ бы художественной спеціальностью обличеніе ев
скаго мѣщанства, ему посвящаетъ онъ многія истинно-юве
скія страницы. Мѣщанство Герценъ считалъ свойствомъ не
только класса предпринимателей, но болѣзнью всего европе
общества, состоящей въ оскудѣніи идеаловъ, въ исключител
подчиненіи низменнымъ, эгоистическимъ интересамъ. „Вся
ственность свелась на то, что неимущій долженъ всѣми сред
пріобрѣтать, а имущій хранить и увеличивать свою собствен
флагъ, который поднимаютъ на рынкѣ для открытія торга,
хоругвью новаго общества. Человѣкъ de facto сдѣлался прина
ностью собственности; жизнь свелась на постоянную борьбу
за денегъ.

Политическій вопросъ съ 1830 года дѣлается исключит
вопросомъ мѣщанскимъ и вѣковая борьба высказывается стр
и влеченіями господствующаго состоянія. Жизнь свелась на
жевую игру, все превратилось въ мѣняльныя лавочки и рынк
дакціи журналовъ, избирательныя собранія, камеры. Англича
того привыкли все приводить къ лавочной номенклатурѣ, что
ваютъ свою старую англиканскую церковь—Old shop.

---

[1]) Собр. сочин., X, 199.

Всѣ партіи и оттѣнки мало-по-малу раздѣлились въ мірѣ мѣщанскомъ на два главные стана: съ одной стороны мѣщане-собственники, упорно отказывающіеся поступиться своими монополіями, съ другой — неимущіе *мѣщане*, которые хотятъ вырвать изъ ихъ рукъ ихъ достояніе, но не имѣютъ силы, т.-е. съ одной стороны *скупость*, съ другой—*зависть*. Такъ какъ дѣйствительнаго нравственнаго начала во всемъ этомъ нѣтъ, то и мѣсто лица въ той или другой сторонѣ опредѣляется внѣшними условіями состоянія, общественнаго положенія. Одна волна оппозиціи за другой достигаетъ побѣды, т.-е. собственности или мѣста, и естественно переходитъ со стороны зависти на сторону скупости". „Его евангеліе коротко: „наживайся, умножай свой доходъ, какъ песокъ морской, пользуйся, злоупотребляй своимъ денежнымъ и нравственнымъ капиталомъ, не разоряясь, и ты сыто и почетно достигнешь долголѣтія, женишь своихъ дѣтей и оставишь по себѣ хорошую память". „Такова общая атмосфера европейской жизни. Она тяжелѣе и невыносимѣе тамъ, гдѣ современное западное состояніе наибольше развито, тамъ, гдѣ оно вѣрнѣе своимъ началамъ, гдѣ оно богаче, *образованнѣе*, т.-е. промышленнѣе. И вотъ отчего гдѣ нибудь въ Италіи или даже въ Испаніи не такъ невыносимо удушливо жить, какъ въ Англіи и во Франціи... И вотъ отчего горная, бѣдная Швейцарія — единственный клочокъ Европы, въ который можно удалиться съ миромъ" [1]). Герценъ указываетъ въ другихъ мѣстахъ на низкій уровень образованія средняго европейца, на упадокъ искусства, которое не мирится съ „вульгарностью", на господство „стертыхъ дюжинныхъ" людей и упадокъ личности и на другіе симптомы мѣщанства, составляющаго однако „идеалъ, къ которому стремительно подымается Европа со всѣхъ точекъ дна" [2]).

Для меня ни въ чемъ такъ не познается все величіе Герцена какъ писателя и человѣка, какъ въ той безтрепетной смѣлости, съ которой онъ высказалъ это обличеніе цивилизаціи, не ослѣпляемый ея блескомъ, не подкупленный ея великимъ историческимъ прошлымъ и современными успѣхами, не остановленный всѣми неизбѣжными разочарованіями. Обличеніе это, и въ этомъ нравственное его значеніе, дѣлается не какимъ-нибудь принципіальнымъ будочникомъ или узко-партійнымъ человѣкомъ, но однимъ изъ самыхъ просвѣщенныхъ и внутренно свободныхъ людей, и дѣлается не отъ прихоти или суевѣрія, не отъ мракобѣсія, дѣлается во имя высшаго нравственнаго

[1]) Западные арабески, собр. соч., VIII, 366—7, 370—1.
[2]) Начала и Концы, собр. соч., X, 368 и passim.

начала, предъ которымъ должна почтительно склониться европейская и всякая другая цивилизація. Вѣдь порицая Европу, Герценъ любилъ и дорожилъ ея цивилизацией, не зналъ никакой другой помимо нея; его обличенія заслуживаютъ поэтому болѣе вдумчиваго и менѣе шаблоннаго отношенія, нежели то, которое мы видѣли до сихъ поръ съ стороны многочисленныхъ почитателей Герцена.

И напрасно съ своей точки зрѣнія Герценъ, утверждая господство духовнаго мѣщанства, выводилъ отсюда невозможность осуществленія въ Европѣ соціалистическаго строя народнаго хозяйства; осуществимость его онъ свободно могъ и даже долженъ былъ вполнѣ допустить какъ результатъ дѣйствія того же механизма хозяйственныхъ интересовъ; строй этотъ можетъ оказаться (да и дѣйствительно съ каждымъ днемъ все болѣе оказывается) практичнѣе, *выгоднѣе*, но, конечно, *такимъ только* образомъ осуществленный соціализмъ въ нравственномъ отношеніи явился бы продолжателемъ и наслѣдникомъ теперешняго европейскаго общества [1]), даже болѣе—всѣ его особенности онъ представилъ бы еще въ усиленномъ видѣ, на высшей ступени развитія. Экономическое торжество соціализма при такихъ условіяхъ было бы вмѣстѣ съ тѣмъ самымъ полнымъ расцвѣтомъ мѣщанства, при отсутствіи *класса* буржуазіи или вообще всякихъ классовъ. Эта возможность не представилась Герцену, можетъ быть, потому, что онъ въ своихъ представленіяхъ о мѣщанствѣ все еще недостаточно освободился отъ вліянія односторонняго экономизма, хотя вообще онъ и видѣлъ гораздо дальше его. Коренная хозяйственная реформа, безспорно, устранитъ великую, вопіющую неправду нашей теперешней жизни, она является поэтому во всякомъ случаѣ и моральной реформой, но реформой *отрицательнаго* характера [2]). Она реформируетъ внѣшняго человѣка, его общественную жизнь, но еще не является необходимо реформой и внутренняго человѣка, равномѣрная сытость не есть специфическое противоядіе противъ духовнаго мѣщанства. Въ самомъ дѣлѣ, что такое мѣщанство?

Каждому изъ непосредственнаго опыта извѣстно, что въ человѣкѣ непрестанно борются два начала, изъ которыхъ одно влечетъ

---

[1]) Конечно, я не хочу этимъ сказать, что онъ на самомъ дѣлѣ такимъ только образомъ и осуществляется и что въ западномъ соціализмѣ совсѣмъ нѣтъ нравственнаго начала. Вообще, какъ ни оговаривалъ я своего несогласія съ крайностями воззрѣній Герцена, всѣ они цѣликомъ были приписаны и мнѣ, и я прослылъ за... славянофила (о славянофильствѣ и западничествѣ см. въ слѣдующей статьѣ).

[2]) Ср. статью «Объ экономическомъ идеалѣ».

его къ дѣятельности духа, къ работѣ духовной (въ чемъ бы она ни состояла), а другое стремится парализовать эту дѣятельность, заглушить высшія потребности духа, сдѣлать существованіе плоскимъ, скуднымъ и низменнымъ. Это второе начало и есть истинное мѣщанство; мѣщанинъ сидитъ въ каждомъ человѣкѣ, всегда готовый наложить на него свою омертвляющую руку, какъ только слабѣетъ его духовная энергія. Въ борьбѣ съ самимъ собой (какъ частный случай, включающей борьбу и съ внѣшнимъ міромъ) и состоитъ нравственная жизнь, имѣющая поэтому своимъ условіемъ этотъ коренной дуализмъ нашего существованія, борьбу двухъ душъ, которыя живутъ въ одномъ тѣлѣ не только у Фауста, но и у всякаго человѣка. Изъ того же непосредственнаго опыта извѣстно, что въ разныя времена жизни преодолѣваетъ то одно, то другое начало; сила мѣщанства то увеличивается, то ослабѣваетъ. Что наблюдается въ жизни индивида, то повторяется и въ жизни человѣческихъ обществъ въ различныя эпохи исторіи. Бываютъ эпохи нравственнаго подъема и нравственнаго упадка или застоя. Сознаніе и совѣсть начинаютъ замѣняться рутиной и чувственностью, и сплоченное мѣщанство мстительно преслѣдуетъ тѣхъ, кто стремится разбудить общественную совѣсть. Мѣщанство самой свободной и демократической республики Греціи казнило Сократа за то, что онъ хотѣлъ быть и былъ оводомъ, жалившимъ аѳинскій народъ, какъ лѣниваго коня; а еврейское мѣщанство устроило Голгофу за то, что услышало проповѣдь освобожденія внутренняго духовнаго человѣка отъ мѣщанина. Сатанинское начало міра, „князь міра сего“ есть именно олицетворенное мѣщанство, духовный упадокъ, дряблость, рутина, порабощеніе плоти; демоническое—составляетъ удѣлъ слишкомъ немногихъ натуръ; ироническій чортъ Ивана Ѳедоровича Карамазова недаромъ является въ образѣ мѣщанина.

Особенность прогрессивнаго развитія человѣческихъ обществъ и въ нихъ человѣческой личности заключается въ томъ, что въ качествѣ одного изъ необходимыхъ своихъ условій оно предполагаетъ прогрессъ матеріальнаго благосостоянія, говоря языкомъ политической экономіи, ростъ народнаго богатства. Между матеріальной и духовной цивилизаціей существуетъ взаимная обусловленность, но—страннымъ образомъ—вмѣстѣ съ тѣмъ есть и несомнѣнный антагонизмъ. Матеріальная цивилизація является одновременно и крыльями и путами для духа, ибо, если благодаря ей выростаютъ силы духовнаго человѣка, зато и мѣщанское начало получаетъ необычайную мощь. Для сохраненія равновѣсія между духовнымъ человѣкомъ и мѣща-

щиномъ требуется гораздо большая энергія со стороны перваго, ибо силы мѣщанина страшно увеличиваются. Съ ростомъ богатства міръ все болѣе становится хлопочущей о многомъ Мароой, и невольно забывается скромная Марія съ своимъ „единымъ на потребу“. Было бы долго и излишне здѣсь перечислять главныя условія, все болѣе подчиняющія человѣка вещамъ, и характеризовать своеобразный фетишизмъ современной цивилизаціи, ея „американизмъ“. Несомнѣнно, что эта цивилизація, въ своихъ высшихъ проявленіяхъ безспорно достигшая небывалыхъ успѣховъ, создаетъ страшный для всего индивидуальнаго механизмъ, захватывающій своими шестернями, зубцами, маховиками индивидуальную жизнь и практически провозглашающій принципъ: не суббота для человѣка, а человѣкъ для субботы. Антагонизмъ между матеріальной и духовной цивилизаціей неискоренимъ, и мѣщанинъ всегда будетъ удерживать свободный полетъ человѣческаго духа. Борьба эта ведется съ перемѣннымъ успѣхомъ въ пользу то одного, то другого начала. Нельзя не признать вмѣстѣ съ Герценомъ, что головокружительный матеріальный прогрессъ XIX вѣка до извѣстной степени нарушилъ равновѣсіе не въ пользу духовнаго человѣка, и европейско-американская цивилизація обнаруживаетъ нѣкоторый наклонъ въ сторону мѣщанства.

Что же является противовѣсомъ духовному мѣщанству? Конечно, отрицаніемъ мѣщанства можетъ быть всякая духовная жизнь, какъ умственная, такъ и эстетическая, и всякая духовная актуальность, потому развитіе и успѣхи духовной цивилизаціи парализуютъ силу мѣщанства; но самымъ рѣшительнымъ и единственно непримиримымъ врагомъ его является *религія*, истинная основа духовнаго человѣка, образующая центръ его духовной самособранности и требующая отъ него служенія „въ духѣ и истинѣ“. Истинная и искренняя религіозность (которую мы, конечно, не связываемъ здѣсь ни съ какою опредѣленной формой вѣрованій)[1], — вотъ, на мой взглядъ, дѣйствительно противоположный полюсъ мѣщанства.

Но возвратимся къ Герцену. Что противопоставлялъ Герценъ европейскому мѣщанству, которое его такъ глубоко оскорбляло, и почему онъ считалъ Россію призванною осуществить идеи Запада? Отвѣтъ поражаетъ своей несообразностью, своимъ несоотвѣтствіемъ вопросу, и въ этомъ опять сказывается вся ограниченность міровоз-

[1]) Какъ мнѣ приходилось уже указывать, лучшіе представители нашей интеллигенціи, несмотря на свой атеизмъ, глубоко религіозны (съ своей религіей прогресса) и тѣмъ самымъ удалены отъ духовнаго мѣщанства. Эта черта ея отмѣчена еще Достоевскимъ.

зрѣнія Герцена: потому, что въ Россіи сохранилась всѣми правдами и неправдами поземельная община и признаніе права всѣхъ на землю (довольно проблематическое). Такимъ образомъ, огромная нравственная проблема, міровой вопросъ въ полномъ смыслѣ слова, вопросъ о возможности настоящей, т. е. не мѣщанской, цивилизаціи унижается, вульгаризуется такимъ до дѣтскости наивнымъ и до мѣщанства матеріалистическимъ отвѣтомъ. Въ этомъ фатальномъ несоотвѣтствіи вопроса и отвѣта, размаха и удара есть что-то поистинѣ трагическое... Герценъ снова и со всей силою ударяется головой о границы своего позитивнаго міросозерцанія, которое слишкомъ тѣсно для его запросовъ. И на вопросъ, заданный Фаустомъ, неожиданно отвѣчаетъ Вагнеръ.

Герценъ—это Прометей, прикованный или, вѣрнѣе, самъ себя приковавшій къ безплодной скалѣ позитивизма, и каждый умственный его полетъ, смутное влеченіе въ запредѣльныя сферы только болѣе даетъ чувствовать цѣпи здраваго смысла, посредствомъ котораго Герценъ хотѣлъ рѣшать всѣ вопросы бытія. *Философія Герцена ниже его личности*; умственный мѣщанинъ, резонеръ здраваго смысла, душитъ Прометея, постоянно палимаго тѣмъ внутреннимъ огнемъ, который былъ похищенъ имъ съ неба. Въ этомъ несоотвѣтствіи міровоззрѣнія духовнымъ запросамъ личности, которая не можетъ, однако, преодолѣть его изнутри, и состоитъ душевная драма Герцена. Куда же указуетъ путь Герценъ, куда онъ ведетъ, если не своими мнѣніями, то своими исканіями, своими бореніями и душевными ранами, паденіями и разочарованіями? Къ тому, что является кореннымъ отрицаніемъ позитивизма и духовной надъ нимъ побѣдой,—къ идеалистическому и религіозному міровоззрѣнію, къ признанію того, что за міромъ явленій есть область истинно сущаго бытія, міръ идеальный, царство абсолютной Истины, Добра и Красоты; въ стремленіи къ нему, въ религіозномъ „соприкосновеніи мірамъ инымъ“ (какъ любилъ выражаться Достоевскій) и состоитъ жизнь духа, и эта живая связь съ міромъ идеальнымъ даетъ силы, поддержку и утѣшеніе въ жизненной борьбѣ во имя этого идеальнаго начала.

Со непобѣждающей силой внутренняго переживанія значеніе религіи на русской почвѣ показано было Достоевскимъ, съ мощью логической аргументаціи, опирающейся на философію идеализма, В. С. Соловьевымъ. Можно поэтому сказать, что Герценъ, хотя и кружнымъ путемъ, болѣе отрицательнымъ, чѣмъ положительнымъ, ведетъ къ... Достоевскому и Соловьеву.

7) Что даетъ современному сознанію философія Владиміра Соловьева? [1])

Въ настоящемъ очеркѣ авторъ не ставитъ себѣ задачей полное изложеніе и надлежащій анализъ философіи Соловьева. Едва ли такая ея постановка была бы своевременна въ виду того упорнаго равнодушія и подозрительнаго недовѣрія, съ какимъ передовая часть нашей интеллигенціи все еще относится къ философіи Соловьева. Поэтому я прослѣдую здѣсь скорѣе публицистическую, нежели прямо философскую цѣль. Я хочу показать, хотя бы въ блѣдныхъ контурахъ, фигуру дѣйствительнаго Соловьева во весь ея колоссальный ростъ и тѣмъ содѣйствовать его опознанію. Это опознаніе я считаю самой важной, очередной задачей въ духовномъ развитіи нашего общества.

Но есть ли почва для такого опознанія? Или, другими словами, что можетъ дать современному сознанію философія Владиміра Соловьева?

Отвѣтить на этотъ вопросъ мы можемъ, только выяснивъ, въ чемъ оно больше всего нуждается, какова духовная жажда современнаго человѣчества? Оно жаждетъ болѣе всего того, что составляетъ основное начало всей философіи Соловьева, ея альфу и омегу, — *положительнаго всеединства*. Современное сознаніе, разорванное, превращенное въ обрывокъ самого себя въ системѣ раздѣленія труда, не перестаетъ болѣть этой своей разорванностью и ищетъ цѣлостнаго міровоззрѣнія, которое связывало бы глубины бытія съ повсед-

[1]) Настоящій очеркъ представляетъ собой расширенную переработку публичной лекціи, читанной въ Кіевѣ, Полтавѣ, Кишиневѣ. Напечатано въ «Вопросахъ Философіи и Психологіи», 1903 г., кн. I—II.

*

венной работой, осмысливало бы личную жизнь, ставило бы ее sub specie aeternitatis. Идеалъ Соловьева — идеалъ цѣльнаго знанія, цѣльной жизни, цѣльнаго творчества,—присущъ каждому развитому сознанію. Между тѣмъ, при всемъ богатствѣ знаній и развитіи науки современная мысль представляетъ картину внутренняго распада и безсилія. Тѣ элементы, которые нормально должны находиться въ гармоніи, теперь враждуютъ между собою или находятся въ состояніи взаимнаго отчужденія: положительная наука заподозриваетъ метафизику въ нарушеніи своихъ правъ, метафизика вмѣстѣ съ наукой въ томъ же заподозриваютъ религію, а практическая жизнь идетъ своимъ порядкомъ, независимо какъ отъ той, такъ и другой.

Такое состояніе не можетъ почитаться ни окончательнымъ, ни нормальнымъ, и выходъ изъ него можетъ указать только синтетическая философія, которая помиритъ въ современномъ сознаніи религію, метафизику и науку и освѣтитъ ихъ совокупнымъ свѣтомъ практическую жизнь съ ея областью должнаго, ея этическими и историческими задачами. Опытъ такого философскаго синтеза, единственнаго въ своемъ родѣ въ новѣйшее время, даетъ Вл. Соловьевъ; этимъ и опредѣляется его значеніе для современнаго сознанія.

Духъ, который оказался способенъ къ выполненію такого универсальнаго синтеза, долженъ и самъ обладать въ высокой степени универсальностью, и Соловьевъ дѣйствительно отличался ею. Онъ обладалъ ею прежде всего, какъ философъ. Въ исторіи философіи положительно нельзя указать философской системы, которая была бы въ такой степени многосторонняя, какъ Соловьевская: не говоря уже о томъ, что вся новѣйшая философія, начиная съ Декарта, является для нея необходимой предпосылкой, нѣтъ ни одного великаго философскаго и религіознаго ученія, которое не вошло бы какъ матеріалъ въ эту многогранную систему: философія грековъ, находящая свое историческое завершеніе въ Плотинѣ и неоплатоникахъ, буддизмъ и христіанство, каббалистическая философія, всему отведено свое мѣсто. Въ этомъ смыслѣ система Соловьева есть самый полнозвучный аккордъ, какой только когда-либо раздавался въ исторіи философіи. Что здѣсь не можетъ быть и рѣчи объ эклектизмѣ, въ смыслѣ механическаго соединенія различныхъ ученій, лучше всего свидѣтельствуется тѣмъ фактомъ, что въ философіи Соловьева указано свое мѣсто ученіямъ, другъ друга отрицающимъ, какъ, напримѣръ, Гегелевскій панлогизмъ и эмпирическій позитивизмъ. Гегель создалъ науку исторіи философіи, положивъ въ ея основу тотъ принципъ, что въ различныхъ философскихъ системахъ мы познаемъ моменты діалекти-

ческаго развитія понятія, другими словами, видимъ односторонніе аспекты единой, универсальной истины, которая является поэтому не ихъ отрицаніемъ, а органическимъ синтезомъ. Каждая позднѣйшая синтетическая система поэтому естественно вбираетъ въ себя одностороннія истины предшествующихъ системъ, и въ исторіи философіи совершается, такимъ образомъ, постепенное раскрытіе этой вселенской истины. Отсюда вытекаетъ, между прочимъ, все значеніе исторіи философіи какъ науки для современнаго философскаго сознанія. Система Соловьева является универсальной именно съ точки зрѣнія исторіи философіи въ Гегелевскомъ смыслѣ. Но для полноты философскаго синтеза современный философъ долженъ быть не чуждъ и естествознанія, по крайней мѣрѣ, въ его послѣднихъ выводахъ. Этому требованію также удовлетворяетъ Соловьевъ, въ системѣ котораго нашли себѣ мѣсто всѣ важнѣйшія доктрины современнаго естествознанія. Философъ долженъ быть одаренъ и живымъ чувствомъ красоты, безъ котораго для него остается закрытымъ особый путь къ постиженію вселенной. Соловьевъ и въ этомъ отношеніи былъ богато надѣленъ природой: онъ соединялъ въ себѣ не только первокласснаго литературнаго критика, но и поэта; чарующая прелесть и искренность его музы, несмотря на ея скромность, отводитъ Соловьеву совершенно особое и самостоятельное мѣсто въ сонмѣ русскихъ поэтовъ.

Рядомъ съ этимъ, въ интересахъ философскаго оправданія религіи или религіознаго оправданія философіи, философъ долженъ быть и религіозной натурой, имѣть не только мысль о Богѣ, но и чувство Бога. И относительно Соловьева можно увѣренно сказать, что религіозная сторона его духа была, безъ сомнѣнія, самою основною, окрашивающей въ свой цвѣтъ всѣ его философскія построенія.

Наконецъ, для полноты философскаго синтеза необходимо, чтобы философъ былъ не только кабинетнымъ мыслителемъ, но и человѣкомъ, сердцу котораго близки и понятны всѣ скорби и нужды современности, онъ долженъ быть сыномъ своего времени, быть гражданиномъ. Это требованіе звучитъ, быть можетъ, странно для тѣхъ, кто раздѣляетъ довольно распространенный предразсудокъ и думаетъ, что философскія исканія и религіозное настроеніе только парализуютъ въ человѣкѣ отзывчивость къ явленіямъ общественной жизни. Соловьевъ представляетъ собой живое опроверженіе этого взгляда. Онъ былъ гражданиномъ въ самомъ широкомъ смыслѣ слова. Это не значитъ, конечно, чтобы онъ самъ занимался поли-

тикой, — это исключается необходимостью раздѣленія труда и крайней непрактичностью философа,—но онъ былъ постоянно занятъ вопросами практической справедливости, и публицистика Соловьева является одной изъ самыхъ блестящихъ, а главное получившихъ общее признаніе сторонъ его дѣятельности. Публицистика помѣшала, несомнѣнно, внѣшней законченности и выработанности системы Соловьева,—вмѣсто нѣмецкаго лербуха въ тысячу страницъ мы имѣемъ лишь легкій и не вполнѣ законченный набросокъ, но въ немъ есть, благодаря именно этому публицистическому темпераменту философа, дыханіе жизни, котораго нѣтъ въ лербухахъ, несмотря на ихъ внѣшнюю законченность и архитектуру. Что еще можно прибавить къ этому послужному списку философа? Развѣ еще то, что онъ одновременно есть не только философъ, но и богословъ, какъ и нѣкоторые изъ славянофиловъ. По разнымъ соображеніямъ какъ внутренняго, такъ и внѣшняго характера мы совершенно не будемъ касаться здѣсь дѣятельности Соловьева, какъ богослова.

Таковъ внѣшній обликъ нашего философа. Обратимся къ знакомству съ его идеями.

У входа въ храмъ философіи на стражѣ нынѣ стоитъ теорія познанія, отъ которой всякая философская доктрина должна получить паспортъ на право жительства. Непреходящее значеніе Канта въ исторіи философіи состоитъ въ томъ, что послѣ него метафизика, даже теологія, должна быть критической, т. е. ранѣе построенія всякихъ ученій должна поставить и дать сознательный отвѣтъ на вопросъ о природѣ самого знанія и его компетенціи. Содержаніе теоріи познанія составляетъ вѣковѣчный Пилатовскій вопросъ: что есть истина,—вопросъ, понимаемый не со стороны своего матеріальнаго содержанія: въ чемъ *состоитъ* истина, а со стороны формальныхъ условій познанія: какъ и въ какой мѣрѣ оно возможно? Для опредѣленія позиціи, занятой Соловьевымъ по отношенію къ Пилатовскому вопросу, нужно знать итоги предшествовавшаго развитія философской мысли, тотъ „кризисъ западной философіи", съ выясненія котораго началъ свою философскую дѣятельность Соловьевъ.

Чтобы понять этотъ кризисъ, слѣдуетъ вернуться къ Канту. Ученіе Канта есть центральная станція, чрезъ которую движется вся новѣйшая философія. Отъ него разбѣгаются во всевозможныхъ направленіяхъ пути современной мысли. Благодаря, съ одной стороны, многозначительности его философскаго дѣла и, съ другой,—незаконченности, вслѣдствіе которой ученіе Канта съ равнымъ правомъ служитъ основаніемъ для самыхъ противоположныхъ фило-

софскихъ направленій, пониманіе и оцѣнка Канта являются характернымъ и для всего философскаго ученія. Въ паспортѣ философской системы самой вѣрной „особой примѣтой“ является то, въ какого Канта она вѣруетъ, и изученіе Канта, Кантологія, составляетъ самое излюбленное дѣло теперешней школьной философіи.

Кантъ подготовилъ два взаимнопротиворѣчащія направленія: логическій идеализмъ Гегеля и эмпиризмъ или позитивизмъ современнаго естествознанія. Онъ поставилъ Юмовскій вопросъ: какъ возможенъ опытъ, какъ возможно научное знаніе? Анализъ познанія въ „Критикѣ чистаго разума“ показалъ, что оно возможно лишь благодаря наличности въ нашемъ сознаніи субъективныхъ познавательныхъ формъ, — времени и пространства, какъ формъ чувственнаго воспріятія, и категорій (между которыми на первомъ мѣстѣ стоитъ категорія причинности); какъ формъ мышленія. Человѣческому сознанію стало разъ навсегда очевидно, что наше научное знаніе покоится на этихъ свойствахъ чистаго разума, короче говоря, что разумъ самъ является законодателемъ природы, самъ устанавляетъ ея законы, потому что эти законы суть вмѣстѣ съ тѣмъ законы нашего мышленія, для котораго чувственность даетъ матеріалъ. Всю познавательную энергію Кантъ вобралъ въ субъекта, по отношенію къ которому пассивнымъ матеріаломъ являются показанія чувственности, то, что „дано“ (*gegeben*) намъ. Кантъ разорвалъ всякое реальное единство между познающимъ и познаваемымъ; между субъектомъ или формой знанія и матеріей знанія или чувственностью открылась пропасть. Вопросъ о томъ, какъ же могутъ накладываться эти субъективныя формы на познавательный матеріалъ и даже возможно ли это накладываніе, т. е. самое познаніе, остается неразрѣшеннымъ. Стремясь установить формальныя условія познанія, Кантъ подорвалъ самое знаніе и долженъ былъ капитулировать въ область вѣры, назвавши ее „практическимъ разумомъ“ и провозгласивъ „приматъ практическаго разума“. Свидѣтельствомъ этого безсилія Кантовой философіи осталось его ученіе о вещи въ себѣ, которое явной своей противорѣчивостью и неясностью не позволяетъ остановиться на Кантѣ (какъ пытаются въ настоящее время неокантіанцы, замѣняющіе философію гносеологіей). Классическая философія нѣмецкаго идеализма съ удивительной послѣдовательностью развиваетъ все возможное содержаніе ученія Канта, послѣднее слово котораго сказалъ Гегель. Основной дуализмъ между субъектомъ и объектомъ познанія, созданный философіей Канта, былъ разрѣшонъ Фихте въ пользу поглощенія объекта субъектомъ (*не я* является лишь положе-

ніемъ *я*). Этотъ солипсизмъ [1]) не можетъ, очевидно, считаться разрѣшеніемъ проблемы, потому что онъ ея не разрѣшаетъ, а только снимаетъ, уничтожая одинъ изъ членовъ диллемы. (Недостаточность этого рѣшенія вопроса всегда чувствовалась Фихте, постоянно перестраивавшимъ свою систему и въ послѣдней ея редакціи существенно приблизившимся къ Канту, т. е. возвратившимся къ своему исходному пункту). Проблему примиренія или внутренняго соединенія субъекта и объекта взяла исходнымъ пунктомъ философія тожества Шеллинга, искавшаго такое абсолютное начало, которое явилось бы единствомъ или тожествомъ субъекта и объекта. После Шеллинга, въ дальнѣйшей своей дѣятельности отклонившагося отъ этой проблемы и во многихъ своихъ философскихъ прозрѣніяхъ упредившаго свое время и предварившаго Соловьева, ту же проблему поставилъ Гегель. Гегель рѣшаетъ ее подобно Фихте, именно уничтожаетъ особый объектъ или матеріалъ познанія, съ той только разницей, что у Фихте все бытіе принадлежитъ чистому я, а у Гегеля чистому мышленію. „Отправляясь отъ того положенія Канта, что объективное познаніе возможно лишь благодаря субъективнымъ формамъ познанія, въ своей совокупности образующимъ апріорную логику, Гегель приходитъ къ тому выводу, что это апріорное логическое мышленіе и является истинно-сущимъ; оно есть все, и внѣ его и помимо его ничего нѣтъ. Мысль, мыслящая саму себя, одновременно и субъектъ ея и объектъ, таково начало философіи Гегеля. Такимъ образомъ, нѣтъ ничего кромѣ мышленія, слѣдовательно, наука, изучающая это мышленіе, является не только ученіемъ о формахъ познанія, но и о формахъ бытія, разъ бытіе и мышленіе—тожественны. Отсюда понятно то значеніе, которое въ ученіи Гегеля пріобрѣтаетъ „Wissenschaft der Logik", т. е. наука о сущемъ.

Но если все имѣетъ подлинную дѣйствительность только въ своемъ понятіи, то и познающій субъектъ есть не что иное, какъ понятіе и въ этомъ отношеніи не имѣетъ никакого преимущества предъ остальнымъ бытіемъ. Такимъ образомъ, понятія или идеи, образующія все существующее, не суть идеи мыслящаго субъекта (онъ самъ есть только идея)—они суть сами по себѣ, и все существующее есть, какъ сказано, результатъ ихъ саморазвитія или,

---

[1]) Солипсизмъ (отъ solus ipse) есть отрицаніе всякаго бытія кромѣ познающаго субъекта и его представленій, слѣдовательно, отрицаніе бытія не только внѣшняго міра, но и другихъ людей.

точнѣе, саморазвитіе одного понятія, чистаго бытія или ничто. Другими словами, все происходитъ изъ ничего или все въ сущности есть ничто. Все есть чистая мысль, т. е. мысль безъ мыслящаго и безъ мыслимаго, какъ безъ дѣйствующаго и безъ предмета дѣйствія“ [1]).

Запутываясь въ логическихъ противорѣчіяхъ, вытекающихъ изъ основного принципа, философія Гегеля оказалась еще болѣе безсильной въ своихъ притязаніяхъ на универсальность. Если справедливо основное положеніе Гегелевскаго панлогизма, что все есть мысль и все познается изъ чистаго мышленія, то это чистое мышленіе должно было въ процессѣ діалектическаго развитія понятій развить изъ себя и все естествознаніе, всю исторію, всю опытную науку; панлогизмъ не оставляетъ мѣста эмпиріи. Вотъ здѣсь-то, въ этой попыткѣ реально измѣрить свои силы и оправдать свои притязанія, философію Гегеля и ждало наибольшее банкротство. Фактически оказалось, что дѣйствительность не можетъ быть цѣликомъ познана діалектикой понятій, слѣдовательно, логическое мышленіе не есть универсальное познаніе, не есть все, а это и есть отрицаніе основного положенія панлогизма.

Не взирая на то, что въ Гегелѣ философская мысль новаго времени достигаетъ своей вершины, именно Гегель способствовалъ болѣе всего распространенію того вреднаго предразсудка, будто философія и наука другъ другу противорѣчатъ. Историческая Немезида, на смѣну зазнавшейся спекуляціи, вывела самое слабое въ философскомъ отношеніи направленіе, которое однако заняло и еще продолжаетъ занимать философскій тронъ Гегеля. Наибольшую несправедливость философія Гегеля оказала эмпиризму и требованіямъ эмпирическаго изслѣдованія, и панлогизмъ былъ побѣдоносно вытѣсненъ именно эмпиризмомъ, нашедшимъ философскую формулировку въ позитивизмѣ.

Господство философіи позитивизма совпадаетъ съ расцвѣтомъ естественныхъ наукъ, и нерѣдко думаютъ, что оба эти явленія находятся въ причинной связи, другъ друга обусловливаютъ. Однако нетрудно показать, что это невѣрно, что позитивизмъ не можетъ дать философскаго обоснованія естествознанію и въ своемъ послѣдовательномъ развитіи приводитъ къ противорѣчію и абсурду. При

---

[1]) *В. Соловьевъ.* Философскія начала цѣльнаго знанія. Собр. соч., I, 276. Позднѣе Соловьевъ отказывался отъ этого аргумента: см. его статью о Гегелѣ въ приложеніи къ книгѣ Кэрда (перепечатана изъ Энциклоп. словаря), стр. 299. Но, по нашему мнѣнію, Соловьевъ въ этомъ пунктѣ самъ себя не опровергъ.

совершенномъ игнорированіи или незнакомствѣ съ предшествующей исторіей философской мысли и въ частности съ развитіемъ послѣкантовской философіи, представители позитивизма тѣшатъ себя наивной увѣренностью, что, изучая явленія или, какъ они любятъ выражаться, „факты" (не подозрѣвая, что каждый фактъ содержитъ уже въ себѣ цѣлую философію, согласно справедливому замѣчанію Гёте), они познаютъ и законы явленій, слѣдовательно, ни много, ни мало, истинный смыслъ всего сущаго. „Но спрашивается, по какому праву эмпиризмъ можетъ говорить о какихъ-либо законахъ, оставаясь на почвѣ явленій? Предполагается, что эти законы наука узнаетъ изъ опыта. Но въ опытѣ мы можемъ наблюдать только эмпирическія отношенія явленій, т. е. ихъ отношенія въ данныхъ случаяхъ, подлежащихъ нашему опыту. Извѣстное отношеніе послѣдовательности и подобія между данными явленіями, одинаковое во всѣхъ нашихъ прошедшихъ опытахъ, есть фактъ; но что ручается за неизмѣнность этого отношенія во всѣ времена безусловно, какъ послѣдующія, такъ и предшествующія нашимъ опытамъ, въ которыя, слѣдовательно, мы не можемъ утверждать этого отношенія въ качествѣ факта? Что даетъ эмпирической, фактической связи явленій характеръ всеобщности и необходимости, что дѣлаетъ его закономъ? Нашъ научный опытъ существуетъ, можно сказать, со вчерашняго дня и количество случаевъ, ему подлежавшихъ, въ сравненіи съ остальными безконечно мало. Но если бы этотъ опытъ существовалъ милліоны вѣковъ, то и эти милліоны вѣковъ ничего не значили бы въ отношеніи къ безконечному времени впереди насъ и, слѣдовательно, нисколько не могли бы способствовать безусловной достовѣрности найденныхъ въ этомъ опытѣ законовъ" [1]).

„Такимъ образомъ, ученіе о закономѣрности и единообразіи законовъ природы есть совершенно произвольно принятая аксіома, не имѣющая никакихъ основаній въ позитивизмѣ. Будучи не въ состояніи обосновать науки, эмпиризмъ у наиболѣе глубокихъ своихъ представителей ведетъ къ скептицизму, подвергающему сомнѣнію всеобщее господство даже математическихъ аксіомъ, возвращаетъ насъ къ Юму (такова философская позиція Д. Ст. Милля).

Съ другой стороны, признавая существующими только явленія, позитивизмъ необходимо является сенсуализмомъ: мы знаемъ только наши ощущенія и ничего, кромѣ ощущеній, которыя и классифицируемъ по разнымъ категоріямъ, какъ-то міръ внѣшній и внутрен-

---

[1]) Соловьевъ, ibid. 272.

ній и т. д. Не только о внѣшнихъ объектахъ, но и о другихъ людяхъ я знаю только посредствомъ моихъ ощущеній, они существуютъ для меня только въ этихъ состояніяхъ моего сознанія, слѣдовательно, они и суть не что иное, какъ состоянія моего сознанія. Но и о самомъ себѣ, какъ субъектѣ, я знаю только въ состояніяхъ своего сознанія, слѣдовательно, я и самъ, какъ субъектъ, долженъ быть сведенъ къ состоянію моего сознанія; но это нелѣпо, такъ какъ *мое* сознаніе уже предполагаетъ *меня*. Остается, слѣдовательно, допустить, что существуютъ явленія сознанія, но не моего, такъ какъ меня нѣтъ, а сознанія вообще, безъ сознающаго такъ же, какъ и безъ сознаваемаго" [1]). Къ такому абсурду приводитъ философія позитивизма.

Итакъ, возьмемъ ли мы исходнымъ пунктомъ форму познанія или его матерію, философія раціонализма, какъ и философія эмпиризма, ведетъ насъ къ противорѣчію. Есть ли выходъ изъ того тупика, въ который приводитъ новѣйшее развитіе философской мысли? Возможно ли познаніе, есть ли истина, какъ объектъ этого познанія, есть ли вообще что-нибудь, внѣшній міръ, другіе люди, мы сами? Вотъ вопросъ, который ставилъ себѣ Декартъ, основатель новѣйшей философіи, и этотъ же вопросъ повторяетъ эта философія, совершивъ свой полный циклъ развитія. Очевидно, вопросъ этотъ можетъ быть рѣшенъ лишь помощью третьяго источника познанія, помимо эмпиризма и раціонализма, и источникъ этотъ есть умственная интуиція (intellektuelle Anschaung) или *вѣра*. „Мы *ощущаемъ* извѣстное дѣйствіе предмета, *мыслимъ* его общіе признаки и *увѣрены* въ его собственномъ или безусловномъ существованіи. Эта увѣренность нисколько не обусловлена ощущеніями, получаемыми нами отъ предмета и понятіемъ нашимъ о немъ, а напротивъ, объективное значеніе нашихъ ощущеній и понятій прямо обусловлено увѣренностью въ самостоятельномъ бытіи предмета. Въ самомъ дѣлѣ, если бы я не былъ увѣренъ, что извѣстный предметъ существуетъ независимо отъ меня, то я не могъ бы относить къ нему своихъ понятій и ощущеній; тогда сами эти понятія и ощущенія были бы только субъективными состояніями моего сознанія, моими внутренними чувствами и мыслями, въ которыхъ я не познавалъ бы ничего кромѣ нихъ самихъ, какъ психическихъ фактовъ. Такимъ образомъ, объективное, познавательное значеніе моихъ ощущеній и понятій зависитъ отъ увѣренности въ независимомъ, безусловномъ существованіи ихъ

[1]) Ibid. 274.

предмета, въ его существованіи за предѣлами моихъ ощущеній и мыслей. Это безусловное существованіе, которое не можетъ быть дѣйствительно дано мнѣ ни въ моихъ ощущеніяхъ, ни въ моихъ мысляхъ, которое не можетъ быть предметомъ ни эмпирическаго, ни раціональнаго познанія и которымъ, однако, это познаніе обусловливается, составляетъ, очевидно, предметъ нѣкотораго, особаго, третьяго рода познанія, который правильнѣе можетъ быть названъ вѣрой" [1]). „Мы вѣримъ, что предметъ есть нѣчто самъ по себѣ, что онъ не есть только наше ощущеніе или наша мысль, но есть только предѣлъ нашего субъективнаго бытія, мы вѣримъ, что онъ существуетъ самостоятельно,—„вѣруемъ, яко есть". Въ этомъ состоитъ собственный элементъ вѣры или вѣра въ тѣсномъ смыслѣ, какъ утвержденіе безусловнаго существованія. Эта безусловность одинаково принадлежитъ всему существующему, поскольку все существующее *есть*" [2]).

Изъ предыдущаго ясно, что если мы не сомнѣваемся въ существованіи внѣшняго міра, чувствуемъ себя окруженными живыми людьми, а не считаемъ ихъ лишь своими представленіями, не сомнѣваемся, наконецъ, въ существованіи своего собственнаго я, постояннаго и пребывающаго, несмотря на смѣну думъ, чувствъ и ощущеній, то всѣ эти знанія даются только вѣрой и не могутъ быть никакъ доказываемы разумомъ и ощущеніями, потому что они превышаютъ содержаніе показаній, получаемыхъ нами изъ того или другого источника. А такъ какъ эти предположенія о бытіи міра, людей и насъ самихъ служатъ необходимыми условіями не только жизни, дѣятельности, но и самой науки, то можно сказать, что вѣра скрѣпляетъ и обосновываетъ всю нашу жизнь и всю нашу науку; научное знаніе держится на вѣрѣ.

Какъ же опредѣляется первоначало бытія, составляющее предметъ вѣры и обосновывающее наше знаніе? Здѣсь возможны пока общія и предварительныя опредѣленія. Нельзя мыслить его какъ видъ *бытія*, какъ это дѣлалось въ философіи; понятіе бытія не является самостоятельнымъ понятіемъ, оно есть лишь предикатъ или сказуемое, необходимо требующее своего подлежащаго; оно подразумѣваетъ поэтому извѣстное *отношеніе* и потому, являясь само относительнымъ, не можетъ служить основаніемъ всякаго бытія или отношеній. Поэтому когда Гегель попытался понятіе чистаго бытія возвести въ абсо-

[1]) *Соловьевъ*. Критика отвлеченныхъ началъ. Собр. соч., т. II, 308—9.
[2]) Ibid. 316.

лютное первоначало и сдѣлать исходнымъ пунктомъ своей об
ной логики, то обнаружилось, что чистое бытіе, ни къ чему і
сенное и представляющее сказуемое безъ подлежащаго, есть
шенно безсодержательное понятіе и обращается въ свою про
ложность *ничто*. Абсолютное начало не можетъ быть поэто
тіемъ или, точнѣе, видомъ бытія, оно должно имѣть способнс
бытію, но въ то же время быть выше бытія; его можно опр
какъ *сущее*. Подобно тому, какъ живой субъектъ не сливаетс
однимъ изъ своихъ состояній или образовъ своего бытія, явл
то же время ихъ основаніемъ, такъ и абсолютное первоначало
положительную мощь бытія, само оставаясь въ то же врем
бытія. Поскольку сущее принимаетъ образы бытія, станови
извѣстное отношеніе къ другому, оно дѣлается познаваемымъ.

Это опредѣленіе абсолютнаго начала какъ *сущаго*, а нс
(какъ опредѣлялъ его Гегель и предыдущая философія), имѣе
шающее значеніе и для философіи Соловьева и, какъ намъ к
для всей новѣйшей философіи. Именно здѣсь, въ этомъ понят
лософски осиливается Гегель, дѣлается положительный шагъ в
въ философскомъ познаніи. Сродство понятія сущаго у Солові
основнымъ понятіемъ философіи Плотина не уменьшаетъ значе
лософскаго открытія Соловьева потому, что геніальная интуиці
тина находитъ здѣсь критическое обоснованіе, познается какъ
вѣкового развитія философіи. Понятіемъ сущаго окончательн
одолѣвается философія пантеизма и философски утверждается і
живого личнаго Бога, необходимое для религіи.

Очевидно, что абсолютное первоначало можетъ быть
одно,—нѣсколько первоначалъ, вступая въ извѣстныя вз
отношенія, явились бы уже относительными и требовали бы
единящаго начала; поэтому усилія философіи всѣхъ временъ
влялись именно къ тому, чтобы найти эту единую первооснову
Но, будучи единымъ, оно не можетъ быть бѣднѣе содержаніе
жели всякое бытіе, а должно быть, напротивъ, богаче, должно
чать *все*, но въ формѣ единства. Поэтому абсолютное перво
опредѣляется какъ *положительное всеединство*. Дальнѣйші
дѣленія раскроются намъ въ онтологіи, а здѣсь отмѣтимъ нѣс
выводовъ, проистекающихъ изъ сказаннаго.

Истинность или неистинность факта или положенія, оче
опредѣляется его отношеніемъ къ этому положительному всеед
„Разумность какого нибудь факта и состоитъ лишь въ его в
отношеніи со всѣмъ, въ его единствѣ со всѣмъ; понять смыс

разумъ какой нибудь реальности, какого-нибудь факта, вѣдь, и значитъ только понять его въ его взаимоотношеніи со всѣмъ, его всеединствѣ“ [1]). Предполагая возможность какого бы то ни было познанія, мы уже подразумѣваемъ, хотя не всегда достаточно сознательно, нѣкоторое реальное, существенное единство познаваемаго объекта съ нами; только это единство дѣлаетъ возможнымъ познаніе, которое есть нѣкоторое внутреннее соединеніе познающаго съ познаваемымъ. Познаніе было бы невозможно, если бы субъектъ и объектъ познанія были совершенно чужды другъ другу; объективная связь ихъ или единство есть необходимый prius познанія. (И изъ обычной практики намъ извѣстно, что глубина и такъ сказать интимность познанія прямо пропорціональны близости объекта познанія познающему духу).

Единство познающаго и познаваемаго выражается въ ихъ логическомъ единствѣ, молчаливомъ признаніи, что нормы или законы мышленія, примѣняемые нами въ познаніи, суть въ то же время и законы объективнаго бытія, находятся между собою въ соотвѣтствіи. Въ самомъ дѣлѣ, если бы законъ причинности или достаточнаго основанія имѣлъ только субъективное значеніе, а объективная дѣйствительность была бы отъ него свободна, очевидно, познаніе было бы невозможно. Признаніе единства всего сущаго включаетъ необходимо и единство объективнаго логоса или разума всего сущаго. Законы мышленія суть и законы бытія. Эта основная мысль логики Гегеля совершенно справедлива, если освободить ее отъ той исключительности, какую Гегель придалъ логическому началу. (Въ „Философскихъ началахъ цѣльнаго знанія“, Соловьевъ дѣлаетъ мастерской очеркъ, оставшійся, къ сожалѣнію, незаконченнымъ, объективной логики въ смыслѣ Гегеля).

Абсолютное первоначало, одной стороной обосновывая логосъ всего сущаго или логическое мышленіе и философскую спекуляцію, другимъ образомъ своего бытія обусловливаетъ эмпирію, дающую матеріалъ для опытной науки. Послѣдняя здѣсь не умаляется въ своихъ правахъ, какъ она была умалена Гегелемъ, а наоборотъ, возстановляется въ нихъ, потому что ей ставится опредѣленная цѣль,—познаніе истины, т.-е. единства въ явленіяхъ, и признается вмѣстѣ съ тѣмъ необходимый для нея неопредѣленно широкій эмпирическій базисъ.

Итакъ, въ философіи и наукѣ намъ открываются два образа бытія сущаго, которое мы познаемъ внутренной интуиціей или вѣрой. „Вѣтви одного и того же дерева разнообразно скрещиваются и пере-

[1]) *В. Соловьевъ*. Критика отвлеченныхъ началъ. Собр. соч., т. II, 284.

плетаются между собою, при чемъ эти вѣтви и листья разл
образомъ соприкасаются другъ съ другомъ своими поверхност
таково внѣшнее или относительное знаніе; но тѣ же самые л
вѣтви помимо этого внѣшняго отношенія связаны еще между
внутренно посредствомъ своего общаго ствола и корня, изъ к
они одинаково получаютъ свои жизненные соки,—таково знаніе
ческое или вѣра" [1]).

Отсюда слѣдуетъ, что различные способы познанія сущ
полноты этого познанія взаимно другъ друга предполагаютъ,
мальнымъ отношеніемъ между ними является не взаимная отч
ность или даже вражда, но гармоническій синтезъ, состав
идеалъ знанія. Этотъ синтезъ мистическаго, научнаго и филосо
знанія Соловьевъ опредѣляетъ какъ идеалъ „свободной теософі

Мы указали основныя идеи теоріи познанія Соловьева,
только намъ и придется ограничиться, ибо изъ всѣхъ филосо
ученій теорія познанія наименѣе поддается общедоступному и
нію. Поставимъ въ заключеніе основной вопросъ, насъ интерес
что же даетъ современному сознанію теорія познанія Соловьева
потенція теоріи познанія не идетъ дальше рѣшенія формальна
проса о *правѣ* на существованіе того или иного источника по
того или иного ученія. И въ этомъ смыслѣ можно сказать, ч
сеологія Соловьева расширяетъ и укрѣпляетъ самыя исконныя
рогія права человѣческаго сознанія. Мы знаемъ уже, что она
чески обосновываетъ возможность отвлеченнаго мышленія, э
ческаго знанія и вѣры; она показываетъ, что разными спо
здѣсь познается одно и то же абсолютное первоначало и норм
отношеніе ихъ—не вражда, а единство; этимъ заключается н
монный компромиссъ между ними, а вносится внутренній миръ
монія. Но еще важнѣе тотъ результатъ теоріи познанія Сол
что ею признаются права эмпирическаго, живого или „конкре
сознанія: въ этомъ сознаніи неразрывно соединены всѣ три ист
познанія: вѣра, разумъ, опытъ. Въ исторіи философіи поо
выдвигался какой нибудь одинъ изъ нихъ, и объявлялись без
оба остальные, хотя живое сознаніе никогда не отказывалось
можетъ отказаться отъ нихъ. Въ эпоху господства богословія,
ченнаго клерикализма, по выраженію Соловьева, признавались
одной слѣпой, не просвѣтленной „блудницей" разумомъ и нау
знаніемъ вѣры; во славу вѣры горѣли костры инквизиціи, воз

[1]) Ibid. 314.

ніе противъ свободнаго изслѣдованія. Прошли вѣка, и вѣру постигло такое же гоненіе отъ разума и науки, какому она сама ихъ въ свое время подвергала: самыя законныя и священныя потребности вѣры подвергались осмѣянію или просто игнорировались. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, временно соединившись противъ общаго ихъ мнимаго врага— вѣры, наука и философствующій разумъ вступили въ распрю между собой и въ концѣ-концовъ взаимно другъ друга отвергли (гегеліанство и позитивизмъ). Все это привело философію къ кризису, изъ котораго указываетъ выходъ Соловьевъ. Опираясь на итоги ея развитія, онъ показалъ всю неправильность противопоставленія источниковъ познанія взятыхъ въ ихъ отвлеченіи, всю необходимость и законность гармоніи между ними. Онъ провозгласилъ неотъемлемыя права живого человѣческаго сознанія, которое подвергалось философской вивисекціи, и это провозглашеніе было дѣломъ не первобытнаго, наивнаго, нефилософскаго сознанія, а опосредствованнымъ выводомъ, критическимъ итогомъ всего вѣкового развитія философіи. Живую человѣческую душу не удалось изсушить въ монастырѣ, препарировать подъ микроскопомъ, превратить въ сухой листъ абстракціи, она какъ фениксъ воскресла изъ пепла исторіи [1])

Наибольшему умаленію въ наши дни подвергаются права вѣры, и именно вѣрѣ принадлежитъ центральное мѣсто въ теоріи познанія Соловьева. Возстановленіе правъ вѣры является важнѣйшимъ практическимъ результатомъ гносеологіи Соловьева, ибо ни въ чемъ такъ не нуждается современное сознаніе, какъ въ этомъ.

Теперь обратимся къ онтологіи Соловьева, къ дальнѣйшимъ опредѣленіямъ сущаго. Сущее или положительное всеединство является какъ истина для познающаго духа; но „отдѣлить теоретическій или познавательный элементъ отъ элемента нравственнаго или практическаго и отъ элемента художественнаго или эстетическаго можно было бы только въ тѣхъ случаяхъ, если бы духъ человѣческій раздѣлялся на нѣсколько самостоятельныхъ существъ, изъ которыхъ одно было бы *только* волей, другое—*только* разумомъ, третье—*только* чувствомъ". На самомъ дѣлѣ, „теоретическая сфера мысли и познанія, практическая сфера воли и дѣятельности и эстетическая сторона чувства и творчества различаются между собою не образующими элементами, которые во всѣхъ нихъ одни и тѣ же, а только сравнительной степенью преобладанія того или другого элемента въ той или

---

[1]) Доктрину, весьма близкую къ Соловьевской, хотя и независимо отъ него, развиваетъ кн. С. Н. Трубецкой въ своихъ замѣчательныхъ статьяхъ «Основанія идеализма» («Вопросы Фил. и Псих.» 1896 г.).

другой сферѣ" [1]). „Если такимъ образомъ истина, составляющая содержаніе настоящей философіи, должна находиться въ необходимомъ отношеніи къ волѣ и чувству, отвѣчая ихъ высшимъ требованіямъ, то, очевидно, исходная точка этой философіи—абсолютно-сущее—не можетъ опредѣляться одной только мыслительной дѣятельностью, а необходимо также волей и чувствомъ. И дѣйствительно, абсолютно-сущее требуется не только нашимъ разумомъ, какъ логически необходимое предположеніе всякой частной истины,—оно также требуется волей какъ необходимое предположеніе всякой нравственной дѣятельности, какъ абсолютная цѣль или благо; наконецъ, оно требуется также и чувствомъ, какъ необходимое предположеніе всякаго полнаго наслажденія, какъ та абсолютная и вѣчная красота, которая одна только можетъ покрыть собой видимую дисгармонію чувственныхъ явленій „и разрѣшить торжественнымъ аккордомъ ихъ голосовъ мучительный разладъ" [2]). Итакъ, абсолютное первоначало, положительное всеединство, открывается человѣку подъ тремя аспектами, какъ добро, истина и красота.

Существованіе этого абсолютнаго или божественнаго начала, какъ мы уже знаемъ, утверждается только вѣрою. Соловьевъ относится совершенно отрицательно къ попыткамъ дать раціональное доказательство бытія Божія. „*Содержаніе* же божественнаго начала, такъ же какъ и содержаніе внѣшней природы (существованіе которой утверждается также только вѣрою) дается опытомъ. Что Богъ *есть*, мы вѣримъ, а *что* Онъ есть, мы испытываемъ и узнаемъ" [3]). „Совокупность религіознаго опыта и религіознаго мышленія составляетъ содержаніе религіознаго сознанія. Со стороны объективной содержаніе это есть *откровеніе* божественнаго начала, какъ дѣйствительнаго предмета религіознаго сознанія. Такъ какъ духъ человѣческій вообще, а слѣдовательно и религіозное сознаніе, не есть что-либо законченное, готовое, а нѣчто возникающее и совершающееся (совершенствующееся), нѣчто находящееся въ процессѣ, то и откровеніе божественнаго начала въ этомъ сознаніи необходимо является постепеннымъ. Какъ внѣшняя природа лишь постепенно открывается уму человѣка и человѣчества, вслѣдствіе чего мы должны говорить о развитіи опыта и естественной науки, такъ и божественное начало постепенно открывается сознанію человѣческому, и мы должны говорить о развитіи религіознаго опыта и религіознаго мышленія. Такъ какъ божественное

---

[1]) Собр. сочин., I, 316—17.
[2]) Ibid. 317.
[3]) Чтенія о богочеловѣчествѣ. Собр. сочин., т. III, 31.

начало есть дѣйствительный предметъ религіознаго сознанія, т.-е. дѣйствующій на это сознаніе и открывающій въ немъ свое содержаніе, то религіозное развитіе есть процессъ положительный и объективный, это есть реальное взаимодѣйствіе Бога и человѣка,—процессъ богочеловѣческій.

Ясно, что вслѣдствіе объективнаго и положительнаго характера религіознаго развитія ни одна изъ ступеней его, ни одинъ изъ моментовъ религіознаго процесса не можетъ быть самъ по себѣ ложью или заблужденіемъ. „Ложная религія" есть contradictio in adjecto. Религіозный прогрессъ не можетъ состоять въ томъ, чтобы чистая ложь смѣнялась чистой истиной, ибо въ такомъ случаѣ эта послѣдняя являлась бы разомъ и цѣликомъ безъ перехода, безъ прогресса" [1]). Соловьевъ часто повторяетъ выраженіе Лейбница, что всякая религіозная и философская система бываетъ несправедлива не въ томъ, что̀ она утверждаетъ, а что̀ она отрицаетъ, придавая своему утвержденію характеръ односторонности, „отвлеченнаго начала".

„Очевидно, что съ религіозной точки зрѣнія цѣлью является не *minimum*, а *maximum* положительнаго содержанія, религіозная форма тѣмъ выше, чѣмъ она богаче, живѣе, конкретнѣе. Совершенная религія есть не та, которая во всѣхъ одинаково содержится (безразличная основа религіи), а та, которая *всѣ въ себѣ содержитъ* и всѣми обладаетъ (полный религіозный синтезъ). Совершенная религія должна быть свободна отъ всякой ограниченности и исключительности, но не потому, чтобы она была лишена всякой положительной особенности и индивидуальности,—такая отрицательная свобода есть свобода пустоты, свобода нищаго, а потому, что она заключаетъ въ себѣ *всѣ* особенности и слѣдовательно ни къ одной изъ нихъ исключительно не привязана, всѣми обладаетъ и слѣдовательно ото всѣхъ свободна" [2]). Въ этихъ словахъ заключается величайшая мудрость, къ сожалѣнію, чуждая философскому сознанію нашей эпохи: теперь религіозное сознаніе считается тѣмъ выше, чѣмъ оно скуднѣе и абстрактнѣе, чѣмъ ближе къ нулю его положительное содержаніе. Для религіозной жизни считается достаточнымъ одного изъ аспектовъ Божества, взятыхъ въ ихъ отвлеченіи (натуралистическій пантеизмъ и въ особенности модный нынѣ этическій пантеизмъ). Тѣмъ же стремленіемъ сведенія религіознаго начала къ минимуму характеризуется новѣйшое развитіе свободнаго протестантскаго богословія, которое

---

[1]) Ibid. 32—3.
[2]) Ibid. 35.

стоитъ подъ сильнымъ вліяніемъ Канта и характеризуется теологическимъ агностицизмомъ, сводя религію только къ этикѣ (сюда же примыкаетъ и ученіе гр. Л. Н. Толстого). Послѣднее слово этого направленія мы находимъ въ трудахъ замѣчательнѣйшаго представителя господствующей школы Ричля—берлинскаго профессора Ад. Гарнака, лекціи котораго „Wesen des Christenthums" пріобрѣли значеніе литературнаго событія и выдержали въ короткое время цѣлый рядъ изданій (здѣсь онъ популяризуетъ основныя идеи своего капитальнаго трехтомнаго труда Lehrbuch der Dogmengeschichte). „Чтенія о богочеловѣчествѣ" Соловьева и „Wesen des Christenthums" Гарнака, вотъ два классическихъ сочиненія, выражающія собой крайніе полюсы, между которыми движется современное религіозное сознаніе.

На первыхъ стадіяхъ религіознаго сознанія божественное начало остается скрытымъ, неразличеннымъ отъ стихій природы. Это эпоха натуралистическаго политеизма, обожанія силъ природы. Слѣдующая стадія состоитъ въ томъ, что природа теряетъ власть надъ человѣкомъ, онъ отрицаетъ ее какъ высшее первоначало. Эта чисто отрицательная стадія развитія нашла полное свое выраженіе въ индійской философіи. У Капилы, одного изъ индійскихъ мудрецовъ, эта мысль выражена такъ: „истинное или совершенное знаніе, которымъ достигается освобожденіе отъ всякаго зла, состоитъ въ рѣшительномъ и полномъ различеніи вещественныхъ началъ природнаго міра отъ чувствующаго и познающаго начала, т.-е. я".

„Разумѣется, уже признаніе природы за зло, обманъ и страданіе отнимаетъ у нея значеніе безусловнаго начала, но такъ какъ кромѣ нея въ сознаніи природнаго человѣка нѣтъ никакого другого содержанія, то безусловное начало, которое не есть природа, можетъ получить только отрицательное опредѣленіе: оно является какъ отсутствіе всякаго бытія, какъ ничто, какъ *нирвана*. Нирвана есть центральная идея буддизма" [1]). Въ этомъ смыслѣ буддизмъ есть отрицательная религія, понимающая безусловное начало какъ *ничто*. „И поистинѣ оно есть *ничто*, такъ какъ оно не есть *что-нибудь*, не есть какое-нибудь опредѣленное, ограниченное бытіе или существо на ряду съ другими существами,—такъ какъ оно выше всякаго опредѣленія, такъ какъ оно *свободно ото всего*" [2]). Но будучи свободно ото всего, оно обладаетъ всѣмъ, и въ этомъ смыслѣ само *боже-*

---

[1]) Ibid. 41.
[2]) Ibid. 44.

твенное начало есть все. Но это все не можетъ быть лишь совокупностью природныхъ явленій, не имѣющихъ пребывающаго бытія и непрерывно смѣняющихся въ потокѣ времени. За корою естества уже Платонъ прозрѣвалъ міръ идеальныхъ сущностей, идеальный космосъ, блѣднымъ отображеніемъ котораго является нашъ природный міръ. Однако чистое ученіе платонизма отдѣлено отъ современнаго сознанія пропастью, чрезъ которую необходимо перекинуть мостъ. Мостомъ послужатъ намъ основныя понятія современной критической философіи и естествознанія.

Субъективный идеализмъ Канта далъ посылки для вывода, съ наибольшей рѣшительностью сдѣланнаго Шопенгауэромъ, что этотъ міръ, звенящій и сверкающій, не имѣетъ самостоятельнаго бытія, а есть наше представленіе, опредѣляемое нашей представляющей способностью (конечно, мысль эта въ той или другой формѣ вовсе не является новостью въ исторіи философіи). Эту же истину подтверждаетъ и естествознаніе, которое учитъ насъ, что теплота, свѣтъ, звукъ, электричество суть лишь различные виды движенія и, слѣдовательно, даже для опытной науки представляются не тѣмъ, что они суть для нашего чувственнаго бытія. Картина міра, даваемая нашими чувствами, опредѣляется нашими воспринимательными способностями. По древне-индійскому выраженію, духъ есть зритель, а природа—танцовщица предъ духомъ.

Въ то же время непосредственное сознаніе говоритъ намъ, что этотъ міръ, хотя и есть наше представленіе, не является однако дѣломъ нашей воли (какимъ нѣкоторое время пытался представить его Фихте, признавшій въ концѣ концовъ загадочный для его философіи äussere Anstoss). Возбуждать въ себѣ представленія не въ нашей волѣ, здѣсь мы подчинены какой-то внѣшней для насъ силѣ, дѣйствіе которой мы испытываемъ какъ насильственное вторженіе въ нашу субъективность. Какъ же можно мыслить эту силу, что представляетъ собою внѣшній міръ въ этомъ смыслѣ?

Современное естествознаніе отвѣчаетъ на этотъ вопросъ ученіемъ объ атомахъ, философскія основы котораго заложены еще Демокритомъ. Атомы, во-первыхъ, должны быть множественны, потому что безъ этого условія непонятна была бы множественность явленій. Во-вторыхъ, они неизмѣнны, неразложимы, недѣлимы, просты, слѣдовательно, вѣчны. Нужно сказать, что естествознаніе не выработало общаго философскаго понятія атома, который различно понимается въ разныхъ его отрасляхъ. Поэтому послѣднее слово здѣсь принадлежитъ *философіи, которая*, прежде всего, вскрываетъ основное проти-

ворѣчіе, лежащее въ опредѣленіи атома: атомъ недѣлимъ, но все, что занимаетъ пространство, дѣлимо, слѣдовательно, или онъ не занимаетъ пространства и въ такомъ случаѣ не можетъ служить для объясненія пространственнаго міра, или онъ дѣлимъ, т.-е. не есть атомъ. Это коренное и неустранимое противорѣчіе уже предостерегаетъ насъ не мыслить атомы такъ, какъ они представляются въ философіи вульгарнаго матеріализма, т.-е. какъ матеріальныя частицы, слоняющіяся въ пустомъ мѣшкѣ безконечнаго пространства. Эту точку зрѣнія оставляетъ и научное естествознаніе, которое начинаетъ замѣнять понятіе атома понятіемъ энергіи и понятіе матеріи разрѣшаетъ въ понятіе силы. (Изъ новѣйшихъ философовъ выдающимся представителемъ этого ученія является Эд. ф.-Гартманъ какъ въ первыхъ своихъ трудахъ, такъ и въ новѣйшей работѣ Die Grundanschauungen der modernen Physik. Berlin, 1902). Мыслить атомы какъ частицы вещества, т.-е. нѣчто тѣлесное, не позволяетъ намъ уже то, что тѣлесность, т.-е. извѣстныя осязательныя впечатлѣнія, есть тоже одно изъ нашихъ представленій, отъ которыхъ мы хотимъ здѣсь отдѣлаться. Единственнымъ признакомъ атома въ такомъ случаѣ остается непроницаемость, или оказываемое имъ противодѣйствіе. Слѣдовательно, нужно предположить нѣкоторую противодѣйствующую силу, которой и принадлежитъ реальность. Итакъ, атомы суть элементарныя силы, взаимодѣйствіемъ которыхъ создается міръ. Но взаимодѣйствіе предполагаетъ способность не только дѣйствовать, но и воспринимать дѣйствіе. Чтобы дѣйствовать внѣ себя, на другихъ, сила должна *стремиться* отъ себя, наружу, а чтобы воспринимать дѣйствіе другихъ, данная сила должна давать мѣсто другой силѣ, притягивать ее, *ставить предъ собой* или *представлять*. Такимъ образомъ каждая основная сила необходимо выражается въ стремленіи и представленіи, и основы реальности суть стремящіяся и воспринимающія или представляющія силы; онѣ могутъ дѣйствовать отъ себя и воспринимать дѣйствіе, имѣть дѣйствительность не только для другого, но и для себя. Такія силы суть болѣе чѣмъ силы, это суть *существа*, монады, понятіе о которыхъ введено въ философію Лейбницемъ. Ихъ взаимодѣйствіе предполагаетъ ихъ качественныя различія, иначе бы они не различались и не могли бы воздѣйствовать другъ на друга; эти качества монадъ, по своему понятію вѣчныя и безусловныя, составляютъ идеи этихъ существъ [1]) уже въ

---

[1]) «Для уясненія того, что есть идея, можетъ служить указаніе на внутренній характеръ человѣческой личности. Каждая человѣческая личность есть прежде всего природное явленіе, подчиненное внѣшнимъ условіямъ и

томъ смыслѣ, какъ училъ Платонъ. Итакъ, истинная дѣйствительность, *положительное все*, есть царство идей, идеальный космосъ. Существованіе идей удостовѣряется, между прочимъ, фактомъ художественнаго творчества, которое есть какъ бы нѣкоторое ясновидѣніе идей. Поэтому не случайно, что эллинизмъ, высшимъ продуктомъ котораго въ философіи являются истины платонизма, въ области религіи создалъ культъ красоты, царство художественной интуиціи.

Такимъ образомъ, основное онтологическое воззрѣніе Соловьева можно опредѣлить какъ спиритуализмъ, ученіе о всеобщей одушевленности и духовности міровой субстанціи. Это воззрѣніе, находящееся въ полномъ согласіи съ естествознаніемъ, представляется въ настоящее время единственно возможнымъ въ философіи, и времена грубаго атомистическаго матеріализма, надо надѣяться, безвозвратно отошли въ вѣчность. Въ этомъ пунктѣ Соловьевъ отличается отъ другихъ философовъ только большей законченностью и ясностью монадологіи, приводимой имъ въ связь съ платонизмомъ. Вообще же спиритуалистическое міропониманіе въ той или другой формѣ является теперь въ философіи господствующимъ: побѣдоносная борьба съ естественно-научнымъ матеріализмомъ составляетъ особенную заслугу философовъ пессимизма — Шопенгауэра и Гартмана (представителями спиритуализма въ новое время являются также Лотце и Вундтъ).

Объединяясь въ общемъ признаніи истины спиритуализма, философы расходятся въ дальнѣйшей разработкѣ этого ученія. Отличительныя особенности философіи Соловьева въ этомъ пунктѣ раскрываются намъ только въ дальнѣйшемъ развитіи монадологіи.

Необходимое условіе взаимодѣйствія, служащаго источникомъ всякой дѣйствительности, есть множественность монадъ или идей; но равно необходима и существенная внутренняя связь между ними, потому что изъ множества чуждыхъ, несвязанныхъ элементовъ не можетъ получиться никакого единства, какимъ во всякомъ случаѣ является нашъ міръ. Основнымъ недостаткомъ монадологіи Лейбница было его предположеніе, что монады „не имѣютъ оконъ", замкнуты другъ для друга; поэтому для объясненія единства мірозданія и даже возможности его познанія потребовалось предположеніе внѣшняго вмѣшательства Божества, предустановленной гармоніи; міръ монадъ уподобляется

опредѣляемое ими въ своихъ дѣйствіяхъ и воспріятіяхъ. Но вмѣстѣ съ этимъ каждая человѣческая личность имѣетъ въ себѣ нѣчто совершенно особенное, совершенно неопредѣлимое внѣшнимъ образомъ, не поддающееся никакой формулѣ и несмотря на это налагающее опредѣленный индивидуальный отпечатокъ на всѣ дѣйствія и на всѣ воспріятія личности». (Чтенія о богочеловѣчествѣ, собр. соч., III, 51).

зрѣнія оставляетъ и научное естествознаніе, которое начинаетъ
нять понятіе атома понятіемъ энергіи и понятіе матеріи разрѣ
въ понятіе силы. (Изъ новѣйшихъ философовъ выдающимся
ставителемъ этого ученія является Эд. ф.-Гартманъ какъ въ
выхъ своихъ трудахъ, такъ и въ новѣйшей работѣ Die Grun
chauungen der modernen Physik. Berlin, 1902). Мыслить атомы
частицы вещества, т.-о. нѣчто тѣлесное, но позволяетъ намъ уя
что тѣлесность, т.-е. извѣстныя осязательныя впечатлѣнія, есть
одно изъ нашихъ представленій, отъ которыхъ мы хотимъ здѣсь
латься. Единственнымъ признакомъ атома въ такомъ случаѣ
нется непроницаемость, или оказываемое имъ противодѣйствіе.
довательно, нужно предположить нѣкоторую противодѣйству
силу, которой и принадлежитъ реальность. Итакъ, атомы суть
ментарныя силы, взаимодѣйствіемъ которыхъ создается міръ. Но
имодѣйствіе предполагаетъ способность не только дѣйствовать,
воспринимать дѣйствіе. Чтобы дѣйствовать внѣ себя, на дру
сила должна *стремиться* отъ себя, наружу, а чтобы восприни
дѣйствіе другихъ, данная сила должна давать мѣсто другой
притягивать ее, *ставить предъ собой* или *представлять*.
кимъ образомъ каждая основная сила необходимо выражаетс
стремленіи и представленіи, и основы реальности суть стремя
и воспринимающія или представляющія силы; онѣ могутъ дѣй
вать отъ себя и воспринимать дѣйствіе, имѣть дѣйствительност

томъ смыслѣ, какъ училъ Платонъ. Итакъ, истинная дѣйствительность, *положительное все*, есть царство идей, идеальный космосъ. Существованіе идей удостовѣряется, между прочимъ, фактомъ художественнаго творчества, которое есть какъ бы нѣкоторое ясновидѣніе идей. Поэтому не случайно, что эллинизмъ, высшимъ продуктомъ котораго въ философіи являются истины платонизма, въ области религіи создалъ культъ красоты, царство художественной интуиціи.

Такимъ образомъ, основное онтологическое воззрѣніе Соловьева можно опредѣлить какъ спиритуализмъ, ученіе о всеобщей одушевленности и духовности міровой субстанціи. Это воззрѣніе, находящееся въ полномъ согласіи съ естествознаніемъ, представляется въ настоящее время единственно возможнымъ въ философіи, и времена грубаго атомистическаго матеріализма, надо надѣяться, безвозвратно отошли въ вѣчность. Въ этомъ пунктѣ Соловьевъ отличается отъ другихъ философовъ только большей законченностью и ясностью монадологіи, приводимой имъ въ связь съ платонизмомъ. Вообще же спиритуалистическое міропониманіе въ той или другой формѣ является теперь въ философіи господствующимъ: побѣдоносная борьба съ естественно-научнымъ матеріализмомъ составляетъ особенную заслугу философовъ пессимизма — Шопенгауэра и Гартмана (представителями спиритуализма въ новое время являются также Лотце и Вундтъ).

Объединяясь въ общемъ признаніи истины спиритуализма, философы расходятся въ дальнѣйшей разработкѣ этого ученія. Отличительныя особенности философіи Соловьева въ этомъ пунктѣ раскрываются намъ только въ дальнѣйшемъ развитіи монадологіи.

Необходимое условіе взаимодѣйствія, служащаго источникомъ всякой дѣйствительности, есть множественность монадъ или идей; но равно необходима и существенная внутренняя связь между ними, потому что изъ множества чуждыхъ, несвязанныхъ элементовъ не можетъ получиться никакого единства, какимъ во всякомъ случаѣ является нашъ міръ. Основнымъ недостаткомъ монадологіи Лейбница было его предположеніе, что монады „не имѣютъ оконъ", замкнуты другъ для друга; поэтому для объясненія единства мірозданія и даже возможности его познанія потребовалось предположеніе внѣшняго вмѣшательства Божества, предустановленной гармоніи; міръ монадъ уподобляется

опредѣляемое ими въ своихъ дѣйствіяхъ и воспріятіяхъ. Но вмѣстѣ съ этимъ каждая человѣческая личность имѣетъ въ себѣ нѣчто совершенно особенное, совершенно неопредѣлимое внѣшнимъ образомъ, не поддающееся никакой формулѣ и несмотря на это налагающее опредѣленный индивидуальный отпечатокъ на всѣ дѣйствія и на всѣ воспріятія личности». (*Чтенія о богочеловѣчествѣ*, собр. соч., III, 51).

какъ бы большому количеству часовъ, заведенныхъ и пущенныхъ въ одно время; хотя въ движеніяхъ стрѣлокъ наблюдается полное соотвѣтствіе, однако оно нисколько не свидѣтельствуетъ о внутреннемъ ихъ единствѣ, а только о существованіи руки, нѣкогда всѣ эти часы однообразно заведшей. Божество при этомъ опредѣляется тоже какъ монада, хотя и центральная, отношеніе Его къ міру остается чисто внѣшнимъ. Всѣ эти странныя мнѣнія явились у Лейбница слѣдствіемъ его исходнаго ошибочнаго мнѣнія о взаимной непроницаемости монадъ,—слѣдствіемъ ихъ механизированія, примѣненія къ области духа отношеній вещества. Именно въ этомъ пунктѣ монадологія Соловьева дѣлаетъ рѣшительный шагъ впередъ, устанавливая какъ необходимое условіе взаимодѣйствія проницаемость монадъ, не внѣшнее, а внутреннее отношеніе между ними (путь, предуказанный Платономъ). Его можно уподобить группировкѣ явленій въ понятіяхъ, заразъ охватывающихъ обширныя группы явленій, съ той однако разницей, что въ понятіяхъ расширеніе объема понятія сопровождается уменьшеніемъ его содержанія, то-есть отвлекаемыхъ признаковъ (*монахъ*, понятіе болѣе широкое по объему, чѣмъ *францисканецъ*, содержитъ меньшее количество признаковъ, чѣмъ это послѣднее), между тѣмъ какъ въ группировкѣ идей расширеніе объема прямо пропорціонально расширенію содержанія. Поэтому правильнѣе эту группировку опредѣлить понятіемъ организма, въ которомъ всѣ отдѣльныя части, не теряя своихъ особенностей, входятъ въ составъ общаго цѣлаго. Восходя вверхъ въ организаціи идей, мы доходимъ до такой идеи, которая является единствомъ всѣхъ идей, вмѣщаетъ въ себя все. Такая идея опредѣлится какъ безусловная любовь или благость. Въ самомъ дѣлѣ, всякая идея есть любовь и благость для своего носителя, всякое существо есть то, что оно любитъ; слѣдовательно, всеобщая или универсальная идея—есть безусловная благость или любовь.

Итакъ, полнота идей или полнота бытія должна мыслиться не какъ механическая совокупность, а именно какъ внутреннее ихъ единство, которое есть любовь. Мы узнали основное понятіе всей философіи Соловьева, ея неизмѣнный центръ, этотъ центръ есть (говоря словами его стихотворенія) „неподвижное солнце любви". Онтологія Соловьева приводитъ насъ къ формулѣ: „Богъ есть любовь".

Обратимся къ дальнѣйшему анализу понятія центральной идеи. Чѣмъ больше элементовъ соединено въ организмѣ, тѣмъ неразрывнѣе связь этихъ элементовъ и тѣмъ менѣе возможно такое же соединеніе элементовъ въ другомъ существѣ, въ другомъ организмѣ. Слѣдова-

тельно, тѣмъ больше особенности, оригинальности, индивидуальности имѣетъ такой организмъ. Отсюда слѣдуетъ, что наибольшей индивидуальностью или оригинальностью отличается организмъ универсальный; онъ долженъ быть абсолютно-индивидуальнымъ, въ своемъ родѣ единственнымъ. И если всякая идея, какъ существо, обладаетъ своимъ собственнымъ самоопредѣленіемъ и существуетъ въ этомъ смыслѣ не только для другихъ, но и для себя, есть не только объектъ, но и субъектъ, то это же самое должно быть признано относительно всеединной идеи, которая *„должна быть собственнымъ опредѣленіемъ единичнаго центральнаго существа“* [1]). Полагая себя объектомъ, она тѣмъ самымъ является субъектомъ или лицомъ; обладая всѣмъ, она не можетъ быть лишена чего-либо, въ частности личнаго бытія. Итакъ, абсолютное первоначало есть не только все, но и лицо. Такимъ образомъ, философскимъ анализомъ мы получаемъ понятіе *живого Бога*, по христіанскому выраженію, Бога вседержителя, дающаго мѣсто полнотѣ бытія, но не сливающагося съ міромъ, какъ это принимаетъ философія пантеизма [2]). Понятіе личнаго Бога (который есть любовь) является центральнымъ понятіемъ метафизики Соловьева, составляя ея отличительную черту. Характерно именно то, что оно получается чисто спекулятивнымъ путемъ, какъ результатъ анализа основныхъ опредѣленій бытія, слѣдовательно, въ полной независимости отъ какой бы то ни было исторической религіи или откровенія, хотя и необходимо приводитъ къ нему и непосредственно соединяется съ нимъ.

Богъ, какъ субъектъ или какъ лицо, есть главное содержаніе ветхозавѣтной религіи, іудейскаго монотеизма. Богъ еврейскаго народа есть абсолютный субъектъ, лицо, „огнь попаляющій“. „Азъ есмь сущій“, открываетъ о Себѣ Богъ Моисею.

Итакъ, умозрѣніе приводитъ насъ къ теизму, къ опредѣленію абсолютнаго первоначала какъ субъекта. Разсмотримъ новыя опредѣленія, какія получаются при дальнѣйшемъ анализѣ этого понятія.

Абсолютному первоначалу, какъ сущему, необходимо свойственно бытіе; безъ этого оно было бы лишено всякаго проявленія и превратилось бы въ ничто. Бытіе есть, какъ мы уже знаемъ, отношеніе между сущимъ и его объективной сущностью, которой необходимо является не что-нибудь отдѣльное и ограниченное, а *все*. Итакъ, Богъ проявляетъ или утверждаетъ свою сущность какъ все. Но для

---

[1]) Ibid. 64.

[2]) Не забудемъ, что то же понятіе «сущаго» мы имѣли въ гносеологіи и въ объективной (органической) логикѣ.

того, чтобы утверждать это все какъ свое, какъ единство, Богъ долженъ содержать все въ потенціальномъ единствѣ, владѣть всѣмъ. Такимъ образомъ, *первое положеніе* Божества состоитъ въ томъ, что оно все содержитъ потенціально, какъ въ сущемъ или въ своемъ корнѣ. Но для того, чтобы это все было дѣйствительнымъ, Богъ долженъ его содержать не только *въ себѣ*, но и утверждать *для себя* какъ свое *другое*, отъ себя различное, различать не только потенціально, но и актуально. Мы имѣемъ, такимъ образомъ, второй видъ или *второе положеніе* сущаго: скрытая возможность всего полагается какъ дѣйствительность. Нѣкоторую аналогію здѣсь представитъ отношеніе художника къ художественной идеѣ въ актѣ творчества: эта идея есть духовная суть его какъ субъекта, но, содержа ее потенціально въ себѣ, онъ тѣмъ не менѣе стремится представить ее и для себя, дать ей дѣйствительность, объективировать.

Въ другомъ сущее остается тѣмъ же, во множествѣ—единымъ. Но это тожество и это единство необходимо различаются отъ того тожества, того единства, которое представляется первымъ положеніемъ сущаго: тамъ оно есть непосредственное и безразличное, здѣсь же оно есть *утвержденное*, проявленное или опосредствованное [1]). Мы имѣемъ здѣсь *третье положеніе* сущаго,—законченное или абсолютное единство, осуществившее себя, утвердившее себя *какъ такое*. Аналогію этой тройственности отношеній или положеній сущаго можно найти и въ нашей внутренней жизни: человѣкъ существуетъ какъ субъектъ, содержащій въ потенціи всѣ проявленія духовной жизни, какъ проявляющійся во внѣ или во многомъ, и затѣмъ какъ утверждающій себя или свое единство въ этихъ проявленіяхъ, рефлектирующій на себя. Но въ насъ эти положенія, несовмѣстимыя разомъ, существуютъ въ различные моменты времени. Въ абсолютномъ существѣ, не подлежащемъ времени, всѣ эти три состоянія могутъ быть даны только разомъ. Но такъ какъ три исключающія другъ друга положенія не могутъ быть даны въ одномъ и томъ же актѣ одного и того же субъекта, то для этихъ трехъ вѣчныхъ актовъ необходимо предположить *три субъекта*. „Изъ нихъ *второй*, *непосредственно порождаясь первымъ*, есть прямой образъ ипостаси его, выражаетъ своей дѣйствительностью существенное содержаніе перваго, служитъ ему *вѣчнымъ выраженіемъ или Словомъ, а третій, исходя изъ перваго, какъ уже имѣ-*

[1]) Ibid, 83.

ющаго свое проявленіе во второмъ, утверждаетъ его какъ выраженнаго или въ его выраженіи“ [1]).

Но не впадаемъ ли мы въ противорѣчіе съ требованіями единобожія и не являются ли эти три ипостаси тремя богами? „Если съ именемъ Бога соединять всецѣлое и актуальное обладаніе всей полнотою божественнаго содержанія во всѣхъ его видахъ, въ такомъ случаѣ и тремъ божественнымъ субъектамъ (ипостасямъ) названіе Бога принадлежитъ, лишь поскольку они необходимо находятся въ безусловномъ единствѣ, въ неразрывной внутренней связи между собою. Каждый изъ нихъ есть истинный Богъ, по именно потому, что каждый нераздѣленъ съ двумя другими. Если бы одинъ изъ нихъ могъ существовать въ отдѣльности отъ двухъ другихъ, то, очевидно, въ этой отдѣльности онъ не былъ бы абсолютнымъ, слѣдовательно, не былъ бы Богомъ въ собственномъ смыслѣ, но именно такая отдѣльность и невозможна“ [2]). Отдѣльность же ихъ существуетъ только для нашей отвлекающей мысли.

Опредѣливъ отношепіе трехъ божественныхъ субъектовъ въ самой общей логической формѣ (какъ въ себѣ—бытіе, для себя—бытіе и у себя—бытіе), мы можемъ опредѣлить и нѣкоторые способы или модусы этого бытія. Такъ первое положеніе Божества, гдѣ сущій открывается какъ начало своего другого, есть *воля;* второе положеніе, гдѣ сущій различаетъ сущность своей воли какъ свое другое,— есть *представленіе;* наконецъ, третье положеніе, гдѣ сущій снова соединяется съ своей сущностью, находитъ въ ней себя и ее въ себѣ, гдѣ сущность и сущій становятся такимъ образомъ ощутительны другъ для друга,—есть не что иное, какъ *чувство.*

Мы различаемъ въ себѣ волю, изнутри возбуждаемую или творческую (напр., воля художника творить) и извнѣ возбуждаемую или пассивную (похоть), когда предметъ ея находится внѣ ея, дается, а не создается волей. Этого различія, очевидно, не можетъ быть въ абсолютномъ субъектѣ, содержащемъ въ себѣ все и внѣ себя ничего не имѣющемъ; его воля есть непосредственно творческая или мощная. Точно такъ же мы различаемъ въ себѣ представленія, соотвѣтствующія дѣйствительности и несоотвѣтствующія или фантастическія, далѣе представленія созерцательныя или воззрительныя (интуитивныя) и представленія отвлеченныя или собственно мышленіе. Это различіе зависитъ отъ того, что отдѣльныя существа, выдѣленныя изъ цѣлаго,

[1]) Ibid, 87. Курсивъ автора.
[2]) Ibid, 87—8.

имѣютъ внѣ себя цѣлый міръ внѣшняго независимаго отъ н тія, это создаетъ различіе между внѣшнимъ и внутреннимъ о истинными и неистинными представленіями. Для абсолют имѣющаго независимаго отъ себя бытія различіе объекти субъективнаго опредѣляется его собственной волей. Посколь ставляемая сущность не только представляется, но и утвер волею сущаго какъ другое, постольку она получаетъ значен ственной дѣйствительности и какъ такая воздѣйствуетъ в въ формѣ чувства. Въ области чувства въ абсолютномъ не быть, наконецъ, различій между чувствомъ, возбуждаемым нимъ міромъ или ощущеніями, и внутреннимъ, или волненія различія внѣшняго и внутренняго здѣсь не существуютъ.

„Три божественные субъекта, очевидно, не могутъ бы соблены въ томъ смыслѣ, чтобы каждый изъ нихъ имѣлъ толь только представленіе или только чувство, необходимая для ществованія особность можетъ заключаться только въ обо самаго сущаго, какъ, во-первыхъ, *преимущественно во* во-вторыхъ, *преимущественно представляющаго* и, в ихъ, *преимущественно чувствующаго*. Приписывая изъ божественныхъ субъектовъ особенную волю, представленіе ство, мы разумѣемъ, что каждый изъ нихъ есть волящій, вляющій и чувствующій, т.-е. каждый есть сущій субъектъ и стась, сущность же ихъ воли, представленія и чувства—ес и та же... и только *отношеніе* этихъ трехъ способовъ бытія различно [1]).

Соотвѣтственно различіямъ въ трехъ основныхъ способах сущаго, различаются и способы бытія идеи или сущности, пред ющей содержаніе воли, представленій и чувства сущаго Какъ с ніе воли сущаго или какъ его желанная, идея является благом содержаніе его представленія она является истиной, какъ сод чувства сущаго—красотой. Абсолютное хочетъ какъ блага тог маго, что оно представляетъ какъ истину и чувствуетъ какъ кра именно *всего*. Благо, истина и красота суть три вида или обра ства, подъ которыми для абсолютнаго является его содержані все, а такъ какъ всякое внутреннее единство есть любовь, то бл тина и красота являются тремя образами любви. „Благо есть ство всего или всѣхъ, т.-е. любовь, какъ *желаемое*, т.-е. ка бимое,—слѣдовательно, здѣсь мы имѣемъ любовь въ особом

[1]) Ibid, 100.

существенномъ смыслѣ, какъ идею идей: это есть единство *существенное*. Истина есть та же любовь, т.-е. единство всего, но уже какъ объективно представляемое—это есть единство *идеальное*. Наконецъ, красота есть та же любовь, но какъ проявленная или ощутимая—это есть единство реальное. Отношеніе это въ короткой формулѣ можетъ быть выражено такъ: *„абсолютное осуществляетъ благо чрезъ истину въ красотѣ“* [1]).

Ученіе о тріединствѣ Божіемъ не является новостью въ исторіи философіи: въ той или другой формѣ оно было свойственно александрійской философіи [2]), вполнѣ сознательно оно было формулировано въ церковно-догматическомъ ученіи на соборахъ IV—VII вѣковъ; эта формулировка вызывалась потребностями христологіи, церковнаго ученія о Христѣ. Это ученіе проходитъ далѣе чрезъ всю исторію философіи, появляясь въ XIX вѣкѣ у Шеллинга и Гегеля. Соловьеву принадлежитъ заслуга развитія этой философской и богословской идеи на основѣ критической философіи и приданія ей формулировки, отвѣчающей современному состоянію философской мысли и устраняющей главныя спекулятивныя трудности философіи теизма-унитаризма.

Эта философская доктрина приводитъ насъ на почву положительнаго христіанскаго вѣроученія. Христіанство, какъ ученіе, синтетически соединяетъ въ себѣ всѣ выше отмѣченные моменты развитія религіознаго сознанія, а также и философскаго ученія о Богѣ: аскетическое начало буддизма, выражающееся въ ученіи, что „міръ во злѣ лежитъ“, платоновскій идеализмъ—признаніе идеальнаго космоса, „неба“, рядомъ съ „землей“, строгій монотеизмъ іудейской религіи, на почвѣ которой и возникло христіанство, и наконецъ, ученіе о троичности ипостасей, органически вытекающее изъ ученія о Христѣ.

Въ противность современной стерилизаціи христіанства въ ученой богословской литературѣ протестантизма, которая стремится изъ христіанства устранить ученіе о Христѣ и превратить его въ моральную доктрину („кантизировать“), Соловьевъ справедливо указываетъ, что существеннѣйшимъ содержаніемъ христіанства является ученіе о Христѣ, какъ Богочеловѣкѣ; напротивъ, основныя черты христіанской морали встрѣчались и ранѣе (напр. ученіе о любви въ буддизмѣ какъ ни разнится однако оно отъ христіанскаго). Потому послѣдовательнѣе поступаютъ тѣ, кто совер-

---

[1]) Ibid, 402.

[2]) Ср. вообще *кн. С. Трубецкой*. Ученіе о Логосѣ въ его исторіи. Для исторіи развитія идеи Логоса въ древне-греческой философіи ср. *его же*: Метафизика въ древней Греціи.

шенно отвергаетъ самостоятельное значеніе христіанства, и
жели тѣ, кто относится къ нему съ такой половинчатостью. Соглас
своей задачѣ мы однако оставляемъ въ сторонѣ богословск
трактованіе этой проблемы. Въ доктринѣ Соловьева Христосъ ес
единящее начало универсальнаго организма, положительнаго *все.* В
этомъ организмѣ можно, слѣдовательно, различать единство прои
водящее—божественный Логосъ или Христосъ, и единство прои
веденное, воспринимающее единящее дѣйствіе Логоса (подобно том
какъ „во всякомъ организмѣ мы имѣемъ два единства: единство дѣ
ствующаго начала, сводящаго множественность элементовъ къ се
какъ единому; съ другой стороны эту множественность, какъ сведе
ную къ единству, какъ опредѣленный образъ этого начала"). Второ
произведенное, единство Соловьевъ называетъ библейскимъ имене
Софія.

Мы имѣемъ въ вышеизложенномъ анализъ содержанія понят
сущаго, причомъ опредѣленія абсолютнаго первоначала смыкаются в
стройную и законченную онтологію. Однако дѣло философа не м
жетъ считаться законченнымъ. Еще далеко не всѣ проблемы быт
(или, что то же, міровые вопросы) нашли здѣсь отвѣтъ. И преж
всего осталась неотвѣченной космологическая и въ частности вс
міро-историческая проблема. Въ идеальномъ космосѣ, воплоща
щемъ полноту совершенства, нѣтъ мѣста *процессу*, развитію, пер
ходу отъ менѣе совершеннаго къ болѣе совершенному, короче, вс
исторической драмѣ, нѣтъ мѣста злу, лжи, безобразію, горю. Таки
образомъ, настоящей „загадкой для разума" представляется н
этотъ идеальный и ясный космосъ, а нашъ міръ, непонятный, н
стройный и преходящій.

Нетрудно однако видѣть, что этотъ міръ предполагаетъ мі
идеальный какъ свою *норму*, какъ критерій для своей оцѣнки. М
не находили бы его полнымъ заблужденій, если-бъ не имѣли пре
ставленія о сущей истинѣ, мы не считали бы его злымъ, если б
не носили въ себѣ идею добра, мы не чувствовали бы въ немъ без
бразія, если бы были слѣпы къ красотѣ. Всѣ тѣ опредѣленія, котор
мы даемъ міру и которыя дѣлаютъ его до такой степени загадочным
и ирраціональнымъ, возможны лишь при признаніи самостоятельнаг
пребывающаго значенія истины, добра и красоты. Вотъ почему :
формулировка космологической проблемы (проблемы теодицеи), кот
рую даетъ Иванъ Карамазовъ, выражая самое жгучее изъ своих
жгучихъ сомнѣній, философски безукоризненна: я не Бога не прин
маю, а міра Его не принимаю. Дѣйствительно, не принявъ Бога, м

теряемъ всякую почву для сознательнаго отношенія къ Его міру, и сознательное отрицаніе „міра“ возможно только при признаніи объективной идеальной нормы, т.-е. Бога. Поэтому космологическая проблема сама собой разрѣшается въ проблему объ отношеніи Бога, или абсолютнаго совершенства, къ несовершенному міру, т.-е. о возможности существованія этого несовершеннаго міра, объ его происхожденіи и объ абсолютномъ смыслѣ его существованія, его цѣли.

Посредствующимъ звеномъ между міромъ идеальнымъ и земнымъ у Соловьева является *человѣкъ*, который принадлежитъ и тому и другому міру, имѣетъ абсолютныя или безусловныя стремленія и въ то же время связанъ съ проходящими явленіями природнаго міра.

Между Богомъ и міромъ стоитъ человѣчество, Софія; по отношенію къ міру оно служитъ единящимъ началомъ, само воспринимая начало единенія отъ Логоса. Софія, или человѣчество, образуетъ произведенное единство въ универсальномъ организмѣ, „тѣло“ Христа, который является въ этомъ смыслѣ Богочеловѣкомъ.

Очевидно, человѣчество разумѣется здѣсь не въ эмпирическомъ смыслѣ, ибо эмпирическій человѣкъ появляется и существуетъ во времени, и единство такого эмпирическаго человѣчества есть абстракція, собирательное понятіе. Въ данномъ случаѣ имѣется въ виду идеальное человѣчество, умопостигаемая сущность, которая лежитъ въ основѣ эмпирическаго явленія; человѣчество въ этомъ смыслѣ не совпадаетъ ни съ индивидуальнымъ, ни съ коллективнымъ человѣкомъ. Если коллективный человѣкъ представляетъ собою логическую абстракцію, то и индивидуальный человѣкъ, строго говоря, представляетъ то же самое, ибо что можно принять дѣйствительной основой индивидуальнаго человѣка? Его физическій организмъ? Но этотъ организмъ состоитъ изъ органовъ и клѣточекъ, почему же не принять такой единицей каждую клѣтку, а организмъ за собирательное цѣлое, находящееся къ клѣточкѣ въ такомъ же отношеніи, какъ человѣчество къ отдѣльному человѣку? Однако и клѣточка есть еще сложное бытіе, пойдемъ далѣе и остановимся на атомѣ; но и атомъ, какъ протяжное бытіе, все еще дѣлимъ, и не есть послѣдняя единица; такимъ образомъ, мы можемъ остановиться лишь на нулѣ. Но лучше будетъ, если въ основу человѣка мы положимъ его душевный міръ, ибо этотъ міръ представляетъ собой постоянное чередованіе бодрствованія и сна, смѣну переживаній, которыхъ результатомъ является наше эмпирическое *я*; подобно тому, какъ въ извѣстный промежутокъ времени обновляется нашъ физическій организмъ, и человѣкъ въ этомъ смыслѣ замѣняется другимъ, то же совершается и въ психи-

ческомъ мірѣ. Мы должны, оставаясь послѣдовательными, і
всѣмъ отрицать бытіе человѣка, или видѣть въ немъ идеальну
постигаемую сущность, лишь находящую выраженіе въ эм
скомъ человѣкѣ. „Если человѣкъ какъ явленіе есть временны
ходящій фактъ, то какъ сущность онъ необходимо вѣченъ и
емлющъ. Что же это за идеальный человѣкъ? Чтобы быть д
тельнымъ, онъ долженъ быть единымъ и многимъ, слѣдовател
не есть только универсальная общая сущность всѣхъ человѣч
особей, отъ нихъ отвлеченная, а это есть универсальное и
индивидуальное существо, заключающее въ себѣ всѣ эти осо
ствительно. Каждый изъ насъ, каждое человѣческое сущес
щественно и дѣйствительно коренится и участвуетъ въ унив
номъ или абсолютномъ человѣкѣ“ [1]). Это идеальное челов
образуетъ какъ бы *міровую душу*, Платоновское понятіе,
щее въ системѣ Соловьева весьма важную роль.

Ученіе о міровой душѣ, или универсальномъ человѣчествѣ
титъ, конечно, самый неблагосклонный пріемъ со стороны і
вистовъ, но, кромѣ термина, въ немъ не вводится ничего,
было бы давно привычно современному сознанію, воспитавше
позитивизмѣ. Развѣ не являются именно позитивисты предс
лями подобнаго же космологическаго антропоцентризма? Разв
вѣкъ не служитъ у нихъ центромъ или царемъ мірозданія есл
положенію, то по цѣнности? (Ср., напр., откровенный и сознат
антропоцентризмъ у г. Михайловскаго въ его извѣстныхъ ст
о прогрессѣ). Развѣ не трактуется у нихъ человѣчество не
абстрактъ, собирательное понятіе, а какъ реальное единство
божество? Въ основѣ этихъ представленій лежитъ правильна
физическая мысль о существенномъ идеальномъ единствѣ че
ства и объ его центральномъ значеніи въ мірозданіи и мі
процессѣ. Эта идея, въ той или другой формѣ, неустрани
развитого человѣческаго сознанія. Но такъ какъ метафизика
тивистовъ есть контрабанда, то она остается безсознательной и
тической [2]). Во всякомъ случаѣ пусть позитивисты узнак
„міровой душѣ“ столь привычное имъ и столь ими излюб
понятіе „человѣчества“. Но у Соловьева мы имѣемъ это

---

[1]) Ibid, 116. Съ этимъ Соловьевъ связываетъ ученіе о свободѣ
ловѣка и безсмертіи или, точнѣе, вѣчности души.

[2]) Основныя противорѣчія и неясности въ понятіи человѣчеств
силіе позитивизма ихъ устранить я пытался показать въ статьѣ
ныя проблемы теоріи прогресса».

проясненнымъ критической метафизикой, показывающей для „человѣчества“ возможность не абстрактнаго только, а существеннаго идеальнаго единства.

Обращаясь непосредственно къ проблемѣ мірового зла, нужно констатировать, что ненормальное или недолжное въ мірѣ состоитъ не въ законахъ міра физическаго, а въ злѣ и страданіи, явленіяхъ міра нравственнаго. Источникомъ его является *эгоизмъ*, стремленіе къ исключительному самоутвержденію, свойственное всему живущему, и эта „невозможность, оставаясь въ своей исключительности, быть дѣйствительно всѣмъ, есть коренное страданіе“, къ которому всѣ остальныя относятся какъ частные случаи къ общему закону. Зло и страданіе „суть *состоянія* индивидуальнаго существа: а именно зло есть напряженное состояніе его воли, утверждающей исключительно себя и отрицающій все другое, а страданіе есть необходимая реакція другого противъ такой воли“. (Нетрудно уловить здѣсь отзвукъ философіи Шопенгауэра).

Причина зла, очевидно, не можетъ быть въ Богѣ, который есть благость, ни внѣ Бога, ибо онъ содержитъ въ себѣ все. Оно можетъ быть объяснено, очевидно, только особеннымъ *взаимнымъ отношеніемъ* элементовъ бытія, ихъ *перестановкой*, такъ что міръ идеальный и міръ реальный отличаются между собою не по существу, а лишь по положенію элементовъ: первый „представляетъ единство всѣхъ сущихъ, или такое ихъ положеніе, въ которомъ каждый находитъ себя во всѣхъ и всѣ въ каждомъ; другой же, напротивъ, представляетъ такое положеніе сущихъ, въ которомъ каждый въ себѣ или въ своей волѣ утверждаетъ себя внѣ другихъ и противъ другихъ (что есть зло) и тѣмъ самымъ претерпѣваетъ противъ воли своей внѣшнюю дѣйствительность другихъ (что есть страданіе)“.

„Если же зло или эгоизмъ есть нѣкоторое актуальное напряженное состояніе индивидуальной воли, противопоставляющей себя всему, всякій же актъ воли по опредѣленію своему свободенъ (какъ дѣйствіе *отъ себя*), то, слѣдовательно, зло есть свободное произведеніе индивидуальныхъ существъ“[1]). Но оно не можетъ быть произведеніемъ воли человѣка, какъ существа физическаго, ибо послѣднее родится уже во злѣ и находитъ міръ розни, внѣшняго, раздѣльнаго существованія. Не имѣя физическаго, зло можетъ найти только метафизическое объясненіе: „*первоначальное* происхожденіе зла можетъ имѣть мѣсто только въ области вѣчнаго доприроднаго міра“ [2]).

[1]) Ibid. 123.
[2]) Ibid. 124. Нужно замѣтить, что эта часть ученія Соловьева излага-

Въ первоначальномъ единствѣ съ Божествомъ существа образуютъ три сферы, въ зависимости отъ того, какимъ изъ божественныхъ дѣйствій они опредѣляются (воля, представленіе и чувство). Чистые духи первой сферы находятся въ непосредственномъ единствѣ любви съ Первоначаломъ и не имѣютъ особнаго, выраженнаго бытія. Чистые умы, составляющіе область Божественнаго Логоса, имѣютъ бытіе какъ раздѣльныя представленія не только для Бога, но и другъ для друга. Они находятся въ опредѣленномъ отношеніи между собою. Здѣсь каждое „умное“ существо есть опредѣленная идея, имѣющая свое мѣсто въ идеальномъ космосѣ. Но и духи, и умы, не имѣя обособленнаго сосредоточеннаго существованія, не способны къ взаимодѣйствію съ Божествомъ, что требуется для полноты Божественнаго бытія. Поэтому Божество выводитъ свою волю изъ безусловнаго субстанціальнаго единства первой сферы бытія, обращаетъ эту волю на всю совокупность идеальныхъ предметовъ второй сферы и, останавливаясь на каждомъ изъ нихъ въ отдѣльности, „сопрягается съ нимъ актомъ своей воли и тѣмъ утверждаетъ, запечатлѣваетъ его какъ самостоятельное бытіе, имѣющее возможность воздѣйствовать на божественное начало“. Это и есть собственно актъ божественнаго творчества. Каждая идея, соотвѣтственно своему содержанію, воспринимаетъ эту волю по-своему, для себя и тѣмъ самымъ выдѣляется какъ реальное существо, имѣющее собственную дѣйствительность и отъ себя воздѣйствующее на божественное начало, становится душою. Итакъ, вѣчные предметы божественнаго созерцанія, обособляясь въ силу присущей имъ особенности, становятся въ „душу живу“. Ихъ единство является живымъ средоточіемъ или душою всѣхъ тварей, реальной формой Божества.

Мы знаемъ уже, что это единящее начало или міровая душа производитъ это единство не отъ себя, а отъ божественнаго Логоса. „Поэтому, хотя и обладая всѣмъ, міровая душа можетъ хотѣть обладать имъ *иначе*, чѣмъ обладаетъ, т.-е. можетъ хотѣть обладать имъ *отъ себя* какъ Богъ, можетъ стремиться, чтобы къ полнотѣ бытія, которая ей принадлежитъ, присоединилась и абсолютная *самобытность* въ обладаніи этой полнотой, что ей не принадлежитъ. Въ силу

ется имъ въ «Чтеніяхъ о богочеловѣчествѣ» въ общефилософскихъ понятіяхъ, напротивъ въ La Russie et l'eglise universelle. Livre troisieme, а также въ «Исторіи и будущности теократіи», глава II (Собр. соч., т. IV) по преимуществу въ понятіяхъ богословскихъ, примѣнительно къ библейскому повѣствованію. Согласно своей задачѣ, здѣсь мы будемъ держаться, насколько возможно, первой формулировки. Между тѣмъ и другимъ изложеніемъ существуетъ нѣкоторая разница, принципіальнаго значенія однако не имѣющая.

этого душа можетъ отдѣлить относительный центръ своей жизни отъ абсолютнаго центра жизни божественной, можетъ утверждать себя внѣ Бога". Но тѣмъ самымъ мiровая душа теряетъ свое центральное положенiе и изъ всего сама становится однимъ изъ многихъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ теряется и единство мiрозданiя, всемiрный механизмъ превращается въ механическую совокупность атомовъ. Частные элементы всемiрнаго организма теряютъ въ ней общую связь и, предоставленные самимъ себѣ, обрекаются на разрозненное эгоистическое существованiе, корень котораго есть зло, а плодъ страданiе. „Такимъ образомъ, вся тварь подвергается суетѣ и рабству тлѣнiя не добровольно, а по волѣ подвергнувшаго ее, т.-е. мiровой души, какъ единаго свободнаго начала природной жизни" [1]).

Отпавшiй отъ божественнаго единства мiръ есть хаосъ разрозненныхъ элементовъ. Непроницаемость ихъ другъ для друга создаетъ реальное пространство; механическое взаимодѣйствiе ихъ—мiръ вещества. Мiръ сохраняетъ смутное стремленiе къ идеальному всеединству и его осуществленiе есть смыслъ и цѣль мiрового процесса. Процессъ этотъ представляетъ собой взаимодѣйствiе мiровой души, начала пассивнаго, и божественнаго начала, вносящаго активное единство. Прежде чѣмъ говорить о формахъ и моментахъ мiрового процесса, остановимся на вопросѣ объ общихъ его основанiяхъ.

„Почему это соединенiе божественнаго начала съ мiровой душой и происходящее отсюда рожденiе вселенскаго организма, какъ воплощенной божественной идеи (Софiи), отчего это соединенiе и это рожденiе не происходятъ разомъ въ одномъ актѣ божественнаго творчества? Зачѣмъ въ мiровой жизни эти труды и усилiя, зачѣмъ природа должна испытывать муки рожденiя и зачѣмъ, прежде чѣмъ произвести совершенную форму, соотвѣтствующую идеѣ, прежде чѣмъ породить совершенный и вѣчный организмъ, она производитъ столько безобразныхъ, чудовищныхъ порожденiй, невыдерживающихъ жизненной борьбы и безслѣдно погибающихъ? Зачѣмъ всѣ эти выкидыши и недоноски природы? Зачѣмъ Богъ оставляетъ природу такъ медленно достигать своей цѣли и такими дурными средствами? Зачѣмъ вообще реализацiя божественной идеи въ мiрѣ есть постепенный и сложный процессъ, а не одинъ простой актъ? Отвѣтъ на этотъ вопросъ весь заключается въ одномъ словѣ, выражающемъ нѣчто такое, безъ чего не могутъ быть мыслимы ни Богъ, ни природа, это слово есть *свобода*". Соединенiе всего существующаго съ Божествомъ, составляю.

---

[1]) Чт. о Богочел., собр. соч., т. III, 131.

щее цѣль бытія, для своей полноты должно быть обоюднымъ чемъ, но имѣя этого единства въ вѣчномъ актѣ какъ Богъ, м душа должна осуществлять его во времени и постепенно. Ес это искомое, т.-е. „всеединство во всей своей полнотѣ, было р сообщено или передано ей, то это для нея явилось бы только внѣшній *фактъ*, какъ что-то роковое и насильственное, в того, чтобы имѣть его какъ свободную идею, она должна сама вать и овладѣвать имъ. Таково общее основаніе мірового процес

Итакъ, міровое зло является какъ бы выкупомъ за нравст достоинство человѣка какъ существа разумно-свободнаго, спос „какъ боги“ знать добро и зло. И если нравственная свобод высшее благо и вмѣстѣ условіе для высшаго, т.-е. сознательна единенія съ Божествомъ, то міровое зло этимъ самымъ опр и понято въ своей высшей цѣлесообразности, какъ бы ни бы чительно состояніе лежащаго во злѣ міра. Это признаніе зла сительнымъ и, слѣдовательно, безсильнымъ основано, такимъ зомъ, на вѣрѣ въ окончательное реальное торжество добра; у кого такой вѣры нѣтъ, зло должно представляться абсолют неискоренимымъ, унижающимъ своимъ присутствіемъ бытіе; инство человѣческой личности требуетъ въ той или иной фор казаться отъ этого безсмысленнаго, ибо злого и лживаго, не щаго въ самомъ себѣ никакого разумнаго оправданія міра, уйт него. Такова всегда была философія пессимизма [2]).

Проблема мірового зла не допускаетъ рѣшенія иначе, какъ въ общей формѣ; это рѣшеніе не можетъ быть индивидуализир Намъ никогда не понять вполнѣ смысла каждаго отдѣльнаго въ которомъ сплетаются совокупныя дѣйствія и отчужденна насъ физическаго міра, и стихійныхъ силъ исторіи, и живой вѣческой любви и злобы. Намъ никогда не понять смысла Ан скаго землетрясенія, или какой нибудь желѣзнодорожной катас или изувѣрства деспотическаго правительства. Взятыя въ сво дѣльности, какъ частные случаи неизбѣжнаго зла, они предс ются совершенно ирраціональными. Трагизмъ сомнѣній Ивана мазова въ томъ именно и состоитъ, что онъ хочетъ найти въ каждомъ отдѣльномъ фактѣ зла („дѣточки“) именно „эвк

---

[1]) Ibid. 135 - 6.

[2]) Замѣтимъ, что между метафизическимъ оптимизмомъ (точнѣе мо-пессимизмомъ) и пессимизмомъ нѣтъ и не можетъ быть ничего няго. Никакое относительное рѣшеніе, какимъ хочетъ довольств позитивизмъ, здѣсь невозможно.

скимъ", т.-е. обособленнымъ отъ единства съ сущимъ, умомъ. Разумность зла *вообще* мы можемъ еще понять, въ грядущее торжество добра мы можемъ только вѣрить (и именно вѣры-то и ищетъ и не можетъ найти Иванъ Карамазовъ), но отдѣльные случаи зла для насъ всегда неразумны. И въ этомъ, т.-е. въ неразумности, и состоитъ реальная сила зла. Зло, понятое въ своей разумности и цѣлесообразности, не есть уже зло, которое есть прежде всего безсмыслица. Непонятность индивидуальнаго зла вытекаетъ поэтому изъ его опредѣленія.

Можно привести еще слѣдующія метафизическія и этическія основанія для существованія зла какъ таковаго, т. е. прежде всего какъ безсмыслицы. Если зло есть слѣдствіе отдѣленія міровой души отъ божественнаго начала, то прямымъ слѣдствіемъ этого отдѣленія служитъ обособленіе всѣхъ элементовъ, слѣдовательно, и нашего *я* отъ связи съ цѣлымъ. Первымъ результатомъ этого будетъ утрата пониманія связи этого цѣлаго; оставаясь неизбѣжно на одной изъ точекъ периферіи бытія, мы никакъ не можемъ понять связи, соединяющей эти точки съ центромъ и въ совокупности образующей окружность. Фатальная наша ограниченность сказывается при этомъ въ скудномъ и неясномъ пониманіи всего сущаго, не только зла, но и добра. Такимъ образомъ, мы получаемъ выводъ, что одинъ и тотъ же актъ является причиной не только происхожденія зла, но и его ирраціональности. Связь со всѣмъ и пониманіе всего возможна только при возстановленіи первоначальнаго божественнаго единства, когда злу уже нѣтъ мѣста.

Итакъ, хотя ирраціональность является основнымъ признакомъ объективнаго зла, эта истина не можетъ однако противорѣчить вѣрѣ въ то, что въ мірѣ царитъ разумъ и потому событій абсолютно ирраціональныхъ нѣтъ. Философское и религіозное сознаніе приходитъ здѣсь въ противорѣчіе съ разсудочнымъ, эмпирическимъ, и состояніе этой распри, всегда существующей въ человѣческомъ сознаніи, художественно воплощено въ образѣ Ивана Карамазова. Философское и религіозное сознаніе велятъ здѣсь идти противъ эмпирической очевидности, отрицать ее во имя высшаго знанія, давать, дѣйствительно, „вещей обличеніе невидимыхъ", передъ которымъ тускнѣютъ краски вещей видимыхъ. Такая вѣра есть нравственная задача, дѣло не столько ума, сколько сердца, которое во всѣхъ основныхъ жизненныхъ вопросахъ видитъ и понимаетъ яснѣе разсудка. Отсюда между прочимъ явствуетъ вся безнадежность попытокъ доказать конечное безсиліе зла разсудкомъ. Доказывать это разсудкомъ, значитъ идти противъ

разсудочной очевидности. Къ счастью, разсудокъ въ этихъ вопросахъ не есть высшая или единственная инстанція.

Разсматривая тотъ же вопросъ съ этической стороны, мы найдемъ, что полная реальность зла (и, слѣдовательно, его ирраціональность) есть основное условіе нравственной жизни и развитія. Имѣя предъ собой міръ, состоящій изъ разорванныхъ элементовъ, человѣкъ долженъ строить свою жизнь и дѣятельность, считаясь только съ этими элементами и ихъ такъ или иначе оцѣнивая, штемпелюя ихъ какъ добро или зло. Если бы намъ было дано знать разумъ всего сущаго и потому весь планъ мірового процесса, то эти элементы, въ своей отдѣльности представляющіеся безусловнымъ зломъ, съ точки зрѣнія этого предвѣчнаго плана таковымъ не оказались бы, но въ такомъ случаѣ нѣтъ мѣста нравственнымъ различіямъ.

Поэтому, зло не было бы зломъ, не могло бы извѣстнымъ, опредѣленнымъ образомъ аффицировать нашу волю, если бы было понятно въ своей непосредственной цѣли; мы еще разъ приходимъ къ выводу о необходимой ирраціональности зла. Система Гегеля, которая раціонализируетъ все существующее не съ точки зрѣнія общаго плана и конечной цѣли, но прямо какъ дѣйствительность („все дѣйствительное разумно“), совершенно не оставляетъ мѣста для долженствованія или нравственности: если все разумно и не можетъ быть неразумнымъ, то всякое различеніе и выборъ, на которомъ основана нравственность, исключаются напередъ [1]). Но, лишая человѣчество добра и зла, она лишаетъ его и способности выбора, т.-е. нравственной свободы, оставляя только необходимость.

Итакъ, въ конечномъ итогѣ, мы получаемъ пару полярныхъ и въ то же время взаимно обусловливающихся понятій, при чемъ ирраціональность и раціональность полагаютъ границы другъ другу. Нравственная свобода, требующая ирраціональности, мирится съ необходимостью или божественнымъ фатумомъ, требующимъ раціональности, ибо эта необходимость осуществляется свободно. Мы достигаемъ здѣсь глубочайшей основы всякой метафизики—конечнаго и существеннаго единства свободы и необходимости, гдѣ находятъ примиреніе и взаимное восполненіе Кантъ и Гегель, эти антиподы въ области этики; Кантъ даетъ тезисъ, Гегель—антитезисъ, у Соловьева мы находимъ синтезъ. Въ системѣ Канта и въ особенности въ этической системѣ Фихте, въ которой сказано послѣднее слово этики Канта, цен-

---

[1]) Формула Гегеля имѣетъ, конечно, неоспоримое значеніе, поскольку она содержитъ идею разумности мірового плана, идею теодицеи. Ср. post-scriptum къ статьѣ «Основныя идеи теоріи прогресса».

тральное мѣсто принадлежитъ идеѣ долженствованія и соотвѣтствующей ей идеѣ свободы, это—субъективный или этическій идеализмъ; что касается объективнаго идеализма, то Фихте не идетъ здѣсь дальше идеи нравственнаго міропорядка (этическаго пантеизма). Напротивъ, Гегелевскій панлогизмъ представляетъ систему самаго рѣшительнаго объективнаго идеализма, исключающаго идеализмъ субъективный или этическій. У Соловьева удерживаются и примиряются оба „отвлеченныя начала",которыя, будучи взяты въ отвлеченіи, взаимно исключаютъ другъ друга.

Въ связи съ этимъ обсужденіемъ проблемы теодицеи намъ хочется подчеркнуть неотъемлемое свойство всякаго ученія, пытающагося найти смыслъ въ безсмысленности мірового зла и гармонію въ міровой дисгармоніи, это его эсхатологическій характеръ. Всякая теодицея переходитъ необходимо въ открытую или прикровенную эсхатологію, и въ этомъ сходятся всѣ философскія и религіозныя ученія, сколь бы различны по содержанію ни были ихъ эсхатологіи. Для каждаго ясенъ, напримѣръ, эсхатологическій характеръ современнаго позитивнаго и атеистическаго ученія о прогрессѣ, мечтающаго о земномъ раѣ. Эсхатологія не чужда даже философамъ пессимизма Гартману и Шопенгауэру, хотя идеалъ ихъ не положительный, а отрицательный—покой небытія, Нирвана буддистовъ. Въ наше время господства разсудочнаго мышленія принято стыдиться откровенной эсхатологіи, мысль о которой считается „ненаучной"; это не мѣшаетъ, однако, эсхатологіи проникать въ самыя якобы научныя построенія, примѣръ чему мы имѣемъ въ упомянутой теоріи прогресса. Это служитъ лучшимъ доказательствомъ того, что *эсхатологическая проблема неустранима изъ человѣческаго сознанія*, и поэтому лучше сознательно и откровенно сдѣлать ее предметомъ философскаго обсужденія, нежели трусливо замалчивать, чтобы затѣмъ вводить эсхатологическія ученія контрабандой и тайкомъ. Можно безъ всякихъ ограниченій выставить слѣдующее положеніе: подобно тому, какъ каждый сознательный человѣкъ имѣетъ свою философію (какова бы она ни была) и свою религію, такъ же точно *каждый человѣкъ имѣетъ и свою эсхатологію*, живетъ не настоящимъ только, а будущимъ и для будущаго, отъ котораго онъ ждетъ осуществленія своихъ лучшихъ надеждъ. Самое ужасное для человѣка потерять вѣру въ будущее.

Мы сказали уже, что въ эсхатологію гонитъ насъ проблема теодицеи, потребность найти въ этомъ лежащемъ во злѣ мірѣ, а слѣдовательно,—что для насъ здѣсь всего важнѣе,—въ нашей собствен-

ной жизни разумный смыслъ, оправдать добро, которому мы с
Въ существующемъ мірѣ присутствіе зла является отрица
оскорбленіемъ этого добра. Поэтому одно изъ двухъ: или до
субъективное порожденіе человѣческаго мозга и безсильно в
неспособно къ побѣдѣ надъ зломъ, къ изгнанію зла изъ міра
добро есть объективное и мощное начало, дающее начало и
человѣку и нѣкогда имѣющее уничтожить зло. Въ проблемѣ т
противопоставляются всеблагой и всемогущій Богъ и дурной
шенный міръ, и на выборъ каждаго отдѣльнаго человѣка пр
ляется повѣрить въ Бога или добро, или же въ силу злого и
наго міра. Этой дилеммой не мучается, ея не чувствуетъ лиш
кто какъ нельзя болѣе доволенъ этимъ міромъ (хотя въ н
одно для всѣхъ и особенно для довольныхъ людей непріятное
тельство, это смерть).

Эсхатологическое разрѣшеніе проблемы теодицеи со
прежде всего ту мысль, что самъ въ себѣ міръ и зло въ немъ
жетъ быть оправдано, но можетъ найти въ себѣ права на су
ваніе предъ лицомъ всесильнаго Добра или Бога и даже пр
цомъ человѣка, способнаго къ нравственному сужденію. Какой
можно приписать объективному злу и страданію, которое, к
знаемъ, по самому своему существу есть безсмыслица? ил
право на существованіе имѣетъ предъ лицомъ Добра нрав
зло, сверхъ-человѣчество Навуходоносора или предательств
Вѣдь поставить эти вопросы значитъ уже отвѣтить на нихъ
тельно. Итакъ, міръ и зло въ немъ, если добро не есть лиш
субъективное представленіе и потому иллюзія, не могутъ раз
ваться какъ самоцѣль, а лишь какъ средство, ведущее къ в
вой и сверх-міровой цѣли—осуществленію добра. Средство не
самостоятельнаго значенія, а опредѣляется и оправдывается
Мы знаемъ уже, что въ теодицеѣ Соловьева міръ есть скорби
ство къ цѣли сознательнаго и свободнаго соединенія съ Боже
это сознательное и, такъ сказать, опосредствованное соедине
можно только для нравственно-свободныхъ существъ, имѣющи
можность выбора и реально испытавшихъ добро и зло; этимъ
общія основанія мірового процесса, понятнаго для насъ въ свое
но непонятнаго въ подробностяхъ своего осуществленія, изъ ко
и составляется наша индивидуальная жизнь.

Зло, въ которомъ лежитъ міръ, имѣетъ двоякій характе
субъективнаго или нравственнаго (грѣха или порока), и зла об
наго или страданія (причиняемаго какъ враждебными стихія

такъ и человѣческою глупостью и злобой). Нравственная эсхатологія необходимо включаетъ въ себя поэтому два вопроса: о побѣдѣ добра субъективнаго и объективнаго. Въ первомъ случаѣ дѣло идетъ, очевидно, о человѣческой совѣсти, какъ единственной аренѣ, гдѣ добро и зло встрѣчаются въ открытомъ и сознательномъ бою. Побѣда добра здѣсь можетъ выразиться въ субъективномъ его признаніи: положительнымъ образомъ—въ сознательномъ ему служеніи, или отрицательнымъ образомъ—въ мукахъ совѣсти въ случаѣ измѣны добру. Послѣдній путь есть путь нравственнаго возрожденія.

Реальной ареной для нравственнаго самоопредѣленія, гдѣ человѣкъ можетъ испытать себя въ добрѣ и злѣ, является человѣческая жизнь. Естественная форма жизни, состоящей изъ чувствованій, есть удовольствіе и неудовольствіе, счастіе и несчастіе. Нравственная природа человѣка велитъ ему искать счастія только въ добрѣ, опредѣлять всю свою жизнь руководящею идеей добра. Между тѣмъ въ жизни людей на мѣсто добра и помимо его являются другіе источники счастія, въ этомъ и состоитъ реальная сила нравственнаго искушенія; человѣкъ можетъ находить удовольствіе и въ злѣ или оставаться равнодушнымъ къ добру, отдаваясь своей чувственности [1]). Побѣда добра въ индивидуальномъ сознаніи значитъ такое состояніе сознанія, когда, свободное отъ оковъ чувственности, оно имѣетъ предъ собой только дилемму добра и зла въ ихъ чистомъ видѣ, при чемъ добро оказываетъ свое неотразимое дѣйствіе на душу чрезъ посредство совѣсти („слово Мое будетъ судить васъ въ послѣдній день").

Итакъ, идея нравственнаго мздовоздаянія входитъ необходимою частью въ нравственную эсхатологію; добро было бы безсильно и призрачно, если бы оно не имѣло окончательнаго торжества въ человѣческой совѣсти [2]). Не даромъ Кантъ установляетъ безсмертіе души въ качествѣ постулата нравственнаго сознанія или практическаго разума. Но здѣсь мы переходимъ къ эсхатологіи объективной.

---

[1]) Предыдущія разсужденія, конечно, не имѣютъ никакого смысла для тѣхъ, кто, отрицая свободу человѣческой воли и нравственнаго самоопредѣленія, тѣмъ самымъ въ корнѣ подрываютъ нравственность и самому добру придаютъ значеніе иллюзіи, необходимаго звена въ причинной связи событій.

[2]) Конечно, оцѣнка нравственнаго состоянія человѣка на основаніи его поступковъ есть крайне грубый и несовершенный масштабъ, потому что при этомъ остается закрытой главная и единственная арена борьбы добра и зла—человѣческая совѣсть. Вообще опредѣлить, что въ каждой индивидуальной жизни принадлежитъ внѣшнимъ, отъ воли независящимъ обстоятельствамъ, и что—свободной нравственно самоопредѣляющейся волѣ, подвести, другими словами, балансъ добра и зла въ каждой индивидуальной жизни—есть задача для эмпирическаго сознанія совершенно неразрѣшимая.

Существованіе зла объективнаго въ формѣ незаслуженныхъ и безсмысленныхъ страданій требуетъ своего уничтоженія, если добро всесильно. Но какъ можетъ быть оно уничтожено? Если человѣкъ боленъ, то есть два способа уничтоженія болѣзни: первый — выздоровленіе, а второй—смерть; если болитъ зубъ, то его можно вылѣчить также двумя средствами: устранить причину боли или вырвать. Который изъ этихъ способовъ можетъ считаться побѣдой надъ болѣзнью? Въ жизни міра, существующаго во времени и пространствѣ, практикуется обычно второй способъ разрѣшенія проблемы зла и страданія: уничтожаются не они, а ихъ объекты, люди, созданія природы и т. д., и постоянное обновленіе жизни — есть постоянное обновленіе зла. Это ли есть побѣда и всесиліе добра? Очевидно, логическій выводъ изъ признанія всесилія добра есть возстановленіе въ состояніи добра всего, что существуетъ въ мірѣ въ состояніи зла, а не всеобщее уничтоженіе, составляющее законъ натуральнаго міропорядка.

Необходимость такого вывода можно пояснить анализомъ позитивной эсхатологіи или теоріи прогресса. Позитивисты не могутъ искоренить изъ себя вѣры въ сущее, объективное добро, которое отрицаетъ ихъ философія, они не могутъ признать міра, какъ онъ есть. Поэтому ими принимается основанная будто бы на наукѣ, на самомъ же дѣлѣ, конечно, коренящаяся въ вѣрѣ эсхатологія, согласно которой въ историческомъ развитіи человѣчества зло будетъ побѣждаться добромъ. Примемъ эту эсхатологію цѣликомъ, даже въ той самой крайней формулировкѣ, согласно которой зло будетъ со временемъ окончательно изгнано изъ міра, и, начиная съ нѣкотораго момента историческаго развитія, мы будемъ имѣть поколѣніе людей добрыхъ, счастливыхъ, мудрыхъ, человѣкобоговъ или сверхъчеловѣковъ. (Въ позитивной эсхатологіи обыкновенно умалчивается о томъ, имѣетъ ли человѣческая исторія конецъ или безконечна, какъ ни чуждо и ни противорѣчиво понятіе безконечности для позитивнаго философа). Въ состояніи ли такая эсхатологія удовлетворить запросы нравственнаго сознанія, которое вѣритъ въ объективное и потому всепобѣждающее добро? Конечно, нѣтъ, ибо развѣ выкупаются страданія и всѣ неправды раннихъ періодовъ исторіи правдой и счастіемъ позднѣйшихъ? Вѣдь даже одно представленіе о такой мѣнѣ или цѣнѣ прогресса не коробитъ ли нравственнаго чувства и не свидѣтельствуетъ ли не о всепобѣждающей силѣ добра, а объ его безсиліи? Насъ хотятъ увѣрить, что часть равна цѣлому, что смыслъ всего историческаго развитія опредѣляется жизнью нѣсколькихъ послѣднихъ поколѣній. *Все* можетъ имѣть цѣлью только *все*;

торжество добра *во всемъ* требуетъ поэтому возстановленія его *во всемъ* и для этого *возстановленія всего*. Очевидно, позитивная эсхатологія еще менѣе способна разрѣшить проблему зла индивидуальнаго: тѣ люди, которые всю жизнь служили злу безнаказанно и пользовались внѣшнимъ благополучіемъ, никогда не сознаютъ всемогущей силы добра въ просвѣтленной человѣческой совѣсти,—они умерли не только физически, но и для добра. И рядомъ съ этимъ воззрѣніемъ современный индивидуализмъ доказываетъ абсолютную цѣнность человѣческой личности, послѣдняя раздувается въ своемъ безграничномъ самолюбіи въ сверхъ-человѣка, микрокосмъ хочетъ наполнить собой макрокосмъ. Какая непослѣдовательность мысли! У представителей позитивнаго міровоззрѣнія хватаетъ вѣры, чтобы создать представленіе о будущемъ человѣчествѣ (ибо, снова повторяемъ, оно держится *вѣрой*, и только наивное невѣдѣніе можетъ считать, что оно основывается на „наукѣ“), допустить частичную побѣду добра, но придать добру аттрибутъ всемогущества, безъ котораго оно перестаетъ быть добромъ, это считается „ненаучнымъ“ суевѣріемъ.

Итакъ, эсхатологія есть необходимый выводъ изъ анализа самаго понятія добра: или добро есть иллюзія, субъективное наше порожденіе, тогда служеніе ему и вообще нравственная жизнь лишена всякаго смысла, или оно *есть* и потому всесильно, и въ такомъ случаѣ вступаетъ въ свои права эсхатологія. Обѣ основныя идеи философской эсхатологіи,—нравственнаго суда и возстановленія всего, составляютъ основное содержаніе и христіанской эсхатологіи, которую теперь даже богословская наука (въ протестантизмѣ) считаетъ подлежащей устраненію, какъ инородный придатокъ къ чистому этическому ученію, не замѣчая, что это есть лишь необходимый выводъ изъ этого ученія [1]). Что касается Соловьева, то онъ всегда стоялъ на почвѣ эсхатологическаго ученія христіанства и съ этой стороны подвергался особенно упорному непониманію. Въ послѣдній разъ эти идеи были выражены имъ въ „Трехъ разговорахъ“, въ полемикѣ съ этическимъ раціонализмомъ графа Л. Н. Толстого [2]). Но возвратимся къ прерванному изложенію метафизики Соловьева.

---

[1]) При склонности современной нѣмецкой мысли къ сублимированію, нерѣдко схоластическому, этическихъ и особенно религіозныхъ понятій, нисколько не удивительно встрѣтить, напр., у *Вундта* такую мысль, будто идея личнаго безсмертія (котораго вообще Вундтъ не отрицаетъ) диктуется эгоистическимъ гедонизмомъ. См. его неясныя и сбивчивыя разсужденія по этому предмету въ «Системѣ философіи», переводъ А. М. Водена. Спб. 1902, стр. 413—20.

[2]) Приводимъ въ примѣчаніи подлинное мѣсто: «Зло дѣйствительно существуетъ, и оно выражается не въ одномъ отсутствіи добра, а въ поло-

Божественное начало вызываетъ въ космическомъ хаосѣ е
сначала въ самой внѣшней формѣ закона тяготѣнія, единств
ническое, далѣе болѣе тѣсное единство динамическое и, н
единство органическое. Здѣсь Соловьевъ идетъ объ руку съ с
нымъ естествознаніемъ, до теоріи Дарвина включительно. И
что Соловьевъ былъ горячимъ приверженцемъ естественно-
эволюціонизма [1]). Отличіе его какъ философа отъ естествоисп
состоитъ въ томъ, что естествознаніе давало для него от
проблемы не естественнонаучныя, а натурфилософскія. Не бы
скомпрометированнаго въ исторіи философіи ученія нежели н
лософія (что однако не мѣшаетъ ей послѣднее время снова п

жительномъ соотношеніи и перевѣсѣ низшихъ качествъ надъ выс
всѣхъ областяхъ бытія. Есть зло индивидуальное,—оно выражается
что низшая сторона человѣка, скотскія и звѣрскія страсти, пр
лучшимъ стремленіямъ души и *осиливаетъ ихъ* въ огромномъ боль
людей. Есть зло общественное: оно въ томъ, что людская толпа,
дуально уже порабощенная злу, противится спасительнымъ усилі
многихъ лучшихъ людей и одолѣваетъ ихъ; есть, наконецъ, зло
ское въ человѣкѣ, въ томъ, что низшіе матеріальные элементы е
сопротивляются живой и свѣтлой силѣ, связывающей ихъ въ пре
форму организаціи, сопротивляются и расторгаютъ эту форму, ун
реальную подкладку всего высшаго. Это есть *крайнее* зло, наз
смертью. И если бы побѣду этого крайняго, физическаго зла нуж
признать какъ окончательную и безусловную, то никакія мнимыя
добра въ области лично нравственной и общественной нельзя
считать серьезными успѣхами. Въ самомъ дѣлѣ, представимъ с
человѣкъ добра, скажемъ Сократъ, восторжествовалъ не только над
внутренними врагами—дурными страстями, но что ему еще удало
дить и исправить общественныхъ своихъ враговъ, преобразовать эл
политію,—какая польза въ этой эфемерной и поверхностной побѣ
зломъ, если оно торжествуетъ окончательно въ самомъ глубоко
бытія надъ самыми основами жизни? Вѣдь и исправителю, и исп
нымъ одинъ конецъ—смерть. По какой логикѣ можно было бы
нравственныя побѣды Сократовскаго добра надъ нравственными
бами дурныхъ страстей въ его груди и надъ общественными ми
аѳинскихъ площадей, если бы настоящими-то побѣдителями о
еще худшіе, низшіе, грубѣйшіе микробы физическаго разложенія..
опора одна: дѣйствительное воскресеніе. Мы знаемъ, что борьба д
зломъ ведется не въ душѣ только и въ обществѣ, а глубже: въ м
зическомъ. И здѣсь мы уже знаемъ въ прошедшемъ одну побѣду
начала жизни въ личномъ воскресеніи. Одного и ждемъ будущихъ
въ собирательномъ воскресеніи всѣхъ Тутъ и зло получаетъ свой
или окончательное объясненіе своего бытія, въ томъ, что оно слу
къ большему и большему торжеству, реализаціи и усиленію добра
ство Божіе есть царство торжествующей чрезъ воскресеніе жизни,-
же дѣйствительное, осуществляемое, окончательное добро. Въ это
сила и все дѣло Христа». Ср. глубокія и интересныя мысли у *В. Не*
Наука о человѣкѣ. Томъ второй. Метафизика жизни и христіанско
веніе. Казань. 1903.

[1]) Соловьевъ признавалъ поэтому за Гегелемъ «огромную засл
шительнаго установленія въ наукѣ и общемъ сознаніи истинныхъ
дотворныхъ понятій *процесса, развитія*». (Гегель. Соч. проф. Кэрд
ложеніе Соловьева, стр. 300).

свою голову), и тѣмъ не менѣе натурфилософская проблема необходимо входитъ въ метафизику и отвѣчаетъ одному изъ основныхъ стремленій нашего духа—опредѣлить свое отношеніе къ природѣ. Собственно здѣсь два вопроса: чѣмъ является по отношенію къ намъ природа по своему существу и въ своемъ развитіи или процессѣ?

Отвѣтъ на первый вопросъ данъ былъ уже выше общимъ ученіемъ спиритуализма. Согласно этому воззрѣнію, между нами и природой качественнаго различія нѣтъ, существуютъ только градаціи. Природа, не есть мертвый міръ вещества, „не—слѣпокъ, не бездушный ликъ", а живой міръ духовныхъ субстанцій, дѣйствительно, „инобытіе духа", какъ это и было принято нѣмецкимъ идеализмомъ. Если мы чувствуемъ себя чуждыми природѣ и ея языку, понятному однако поэтамъ и поэтически настроеннымъ душамъ, то это имѣетъ причиной не внутреннюю ея намъ чуждость, а общее состояніе нашего міра.

Съ точки зрѣнія натурфилософіи и эволюціонная доктрина современнаго естествознанія получаетъ особый смыслъ: человѣкъ является не только по происхожденію и по сложности организаціи самымъ послѣднимъ продуктомъ природнаго міра, но и по существу онъ есть цѣль этого развитія, его послѣднее слово въ порядкѣ не только генетическомъ, но и метафизическомъ. Съ появленіемъ человѣка кончается такъ называемая естественная исторія и открывается исторія человѣческая: природа начинаетъ служить человѣку и человѣкъ—ее покорять. Идея натурфилософіи неразрывно связана съ именемъ Шеллинга, который прорвалъ въ ней, наконецъ, душную ограду фихтевскаго солипсизма и открылъ міръ природы. Но тотъ же Шеллингъ, особенно его ученики безнадежно скомпрометировали идею натурфилософіи тѣмъ, что стремились не естествознаніе претворить въ философію, а философіей замѣнить естествознаніе. Они сдѣлали попытку (какъ и Гегель) лишить естествознаніе того неопредѣленно широкаго эмпирическаго базиса, который оно должно имѣть, и замѣнить его апріорными схемами, не замедлившими придти въ столкновеніе съ фактами и тѣмъ надолго лишившими кредита натурфилософію. Философія должна идти дальше строгаго естествознанія, ставя новые вопросы и вводя его итоги органической частью въ болѣе широкій синтезъ. Но она никогда не можетъ претендовать на права опытной науки. Въ метафизикѣ Соловьева мы имѣемъ примѣръ такого нормальнаго союза философіи съ естествознаніемъ.

Съ появленіемъ человѣка начинается новый процессъ развитія внутренняго всеединства, которое является теперь не какъ внѣшняя

второе абсолютное или „становящееся абсолютное“. Лишь
человѣкъ, не ограничивается однимъ матеріальнымъ начал
„имѣя въ себѣ, во-первыхъ, стихіи матеріальнаго бытія, связы
его съ міромъ природнымъ, имѣя, во-вторыхъ, идеальное с
всеединства, связывающее его съ Богомъ, человѣкъ, въ-тр
не ограничиваясь исключительно ни тѣмъ ни другимъ, являет
свободное „я“, могущее такъ или иначе опредѣлять себя н
шенію къ двумъ сторонамъ своего существа, могущее склони
той или другой сторонѣ, утвердить себя въ той или другой
Если въ своемъ идеальномъ сознаніи человѣкъ имѣетъ *образъ*
то его безусловная свобода отъ идеи также какъ и отъ фак
формальная безпредѣльность человѣческаго „я“, представля
немъ *подобіе* Божіе. Человѣкъ не только имѣетъ ту же внут
сущность жизни—всеединство, которое имѣетъ и Богъ, но он
боденъ восхотѣть имѣть ее какъ Богъ, т.-е. можетъ отъ себя
тѣть быть какъ Богъ“ [2]). Утверждая себя внѣ Бога, человѣк
даетъ или отдѣляется отъ Него, какъ и міровая душа, и, п
послѣдней, онъ утрачиваетъ свое центральное положеніе. Онъ
дитъ себя въ отчужденіи отъ природы и теряетъ внутреннее
ство въ своемъ сознаніи. Сознаніе остается пустой формой, н
своего содержанія. Постепенное наполненіе этой абсолютной
абсолютнымъ содержаніемъ или одухотвореніе человѣка чрез
треннее усвоеніе имъ божественнаго начала и составляетъ собс
историческій процессъ. Онъ представляетъ переходъ отъ звѣр
вѣчества къ богочеловѣчеству. Божественное начало откры
человѣку, то какъ подавляющее злую волю, то какъ просвѣща
то какъ, наконецъ, перерождающее. Послѣднее возможно ли
формѣ индивидуальной, какъ единственной формѣ, въ к

---

[1]) Чт. о богочел., III, 138.
[2]) Ibid., 139.

существуетъ природное человѣчество. Перерожденіе можетъ состоять только въ полномъ взаимномъ проникновеніи божескаго и человѣческаго начала. И, дѣйствительно, божественный Логосъ рождается какъ индивидуальный человѣкъ (Христосъ), удерживая въ себѣ какъ божескую, такъ и человѣческую природу. Но то, что случилось однажды въ абсолютномъ индивидуумѣ, это должно совершиться и въ человѣчествѣ, предъ которымъ открывается задача достиженія въ исторической жизни положительнаго всеединства въ сознаніи, взаимныхъ отношеніяхъ и въ жизни. Эта задача должна быть осуществляема имъ свободно, т. е. въ историческомъ развитіи. Идеи философіи исторіи еле намѣчены у Соловьева, почему и мы ограничиваемся этой краткой схемой. Въ этомъ пунктѣ философія въ собственномъ смыслѣ кончается, и начинается уже безспорная область богословія, выходящая за предѣлы настоящаго очерка. (точно такъ же какъ и эстетика Соловьева и этика) [1]).

Такимъ образомъ, основною особенностью, проникающею насквозь всю систему Соловьева и характеризующею ее въ исторіи философіи, является идея *богочеловѣчества;* она есть его логическій и нравственный центръ, къ ней сходятся всѣ нити аргументаціи и ея нельзя удалить, не разрушивъ всего зданія.

Намѣтивъ общія основанія философской системы Соловьева, поставимъ свой прежній вопросъ: что же даетъ она современному сознанію? Она даетъ стройный и гармоничный синтезъ современной мысли и знанія, цѣльное міросозерцаніе, въ которомъ приняты во вниманіе и согласованы и запросы критической философіи, и метафизическаго творчества, и естествознанія. Нѣтъ ни одной значительной философской и научной идеи XIX вѣка, которая не отразилась бы такъ или иначе въ этомъ построеніи, не была бы въ немъ усчитана.

Но есть еще одна черта, дѣлающая ея значеніе совершенно исключительнымъ для современнаго атеистическаго общества, это ея отношеніе къ христіанской религіи. Мы видимъ, что философія Соловьева органически сливается съ христіанской метафизикой, является какъ бы критическимъ введеніемъ въ богословіе, осуществляя на дѣлѣ идеалъ „свободной теософіи". Эту неразрывную связь самъ Соловьевъ считалъ наиболѣе существенной особенностью своего

[1]) Этика представляетъ—да и по существу дѣла не можетъ не представлять—наименѣе оригинальную часть ученія Соловьева: въ формальномъ ея развитіи онъ слѣдуетъ Канту, со стороны содержанія ученію религіи. Трактатъ «Оправданіе добра» является прекрасной книгой для чтенія, за нимъ переживаешь какъ бы личное общеніе съ высокой и оригинальной личностью философа. Въ ней есть главы и страницы блестящія

міросозерцанія, такъ что однажды прямо заявилъ, что своего ученія не имѣетъ и считаетъ себя вѣрнымъ сторонникомъ христіанскаго ученія. Можно вообще различно понимать отношеніе философіи и религіи: считать ихъ совершенно независимыми, безотносительными областями, слѣдовательно, совершенно отдѣлять философію отъ религіи или же видѣть въ философіи свободное изслѣдованіе содержанія религіознаго сознанія; съ этой точки зрѣнія всякая философія необходимо обосновываетъ свое богословіе [1]). Это составляетъ, по нашему мнѣнію, ея главную задачу, ея жизненный нервъ, между тѣмъ какъ въ первомъ случаѣ философія или нерѣшительно останавливается на полдорогѣ или же превращается въ jeu d'ésprit, не имѣющую серьезнаго значенія. Тѣ или иные выводы религіознаго характера, вообще опредѣленное отношеніе къ религіи не является поэтому чѣмъ-то случайнымъ для философіи, дѣломъ для нея постороннимъ,—такое мнѣніе есть пустой и вредный предразсудокъ, имѣющій основаніе лишь въ индифферентизмѣ, — а дѣломъ необходимымъ, жизненнымъ и важнымъ. Связь эта очевидна даже въ тѣхъ случаяхъ, когда философія даетъ основанія для атеизма, представляющаго собою опредѣленное, хотя и отрицательное вѣроисповѣданіе; тѣмъ въ большей степени она должна существовать относительно положительныхъ религіозныхъ и философскихъ ученій. Перемѣна философскаго міросозерцанія необходимо сопровождается перемѣной и религіознаго [2]). Всѣ великіе философы новаго времени оказывали

и глубокомысленныя (рядомъ, впрочемъ, съ совершенно слабыми по спеціальнымъ вопросамъ, напр., экономическому). Но въ цѣломъ это произведеніе прибавляетъ очень мало къ чисто философскому творчеству Соловьева. Я держусь того же мнѣнія и о трехъ гносеологическихъ его статьяхъ («Первое начало теоретической философіи», «Достовѣрность разума» и «Форма разумности и разумъ истины»), гдѣ онъ отказывается отъ нѣкоторыхъ старыхъ гносеологическихъ мнѣній; возраженія его неубѣдительны и нашли уже отчасти сильную, хотя и дружескую критику въ статьѣ проф. Лопатина «Вопросъ о реальномъ единствѣ сознанія» (Вопросы философіи и психологіи, 1899, V). Вообще періодъ наиболѣе напряженнаго и продуктивнаго философскаго творчества Соловьева приходится на возрастъ до 30 лѣтъ (въ этомъ онъ сближается съ Шеллингомъ и отчасти Шопенгауэромъ). Далѣе онъ бросаетъ кабинетъ философа и выходитъ на арену публицистическаго борца. Смерть застала его въ началѣ обратнаго возвращенія къ философіи.

[1]) Это вѣрно и относительно философіи атеизма,—позитивизма, потому что и здѣсь обосновывается своеобразное богословіе или религіозное ученіе,—о человѣчествѣ и его грядущихъ судьбахъ. Мнѣ приходилось уже указывать, что современная теорія прогресса есть богословіе атеизма.

[2]) На это, быть можетъ, станутъ возражать, что религія есть дѣло сердца и что мы хотимъ ее раціонализировать. Не отрицая того, что религіозная жизнь есть по преимуществу дѣло сердца, мы укажемъ, что неустранимымъ элементомъ въ нее входитъ и извѣстное ученіе, и сознательное отношеніе къ нему необходимо предполагаетъ извѣстный раціонализмъ,

могущественное вліяніе на богословскую мысль, особенно глубоко здѣсь было вліяніе Канта, котораго Паульсенъ не безъ основанія характеризуетъ „als Philosoph des Protestantismus“ (въ сборникѣ Philosophia militans).

Поэтому связь философіи съ религіей у Соловьева не есть недоразумѣніе или слабость философа, отдавшаго философію на службу богословію, а есть, напротивъ, признакъ ея законченности, внутренней зрѣлости, серьезности ея замысла. „Проклятъ всякъ творяй дѣло Господне съ небреженіемъ“, любилъ повторять Соловьевъ, и развѣ не явилось бы чудовищнымъ небреженіемъ со стороны философа не опредѣлить своего отношенія къ религіи, не довести свою систему до опредѣленныхъ религіозныхъ выводовъ! Проповѣдь истиннаго христіанства должна совершаться не только въ формѣ мощнаго этическаго призыва и личнаго примѣра, но и во всеоружіи философіи и науки, и эту послѣднюю задачу и стремиться выполнять своей философской дѣятельностью Соловьевъ.

Если съ метафизикой христіанства совпадаетъ главное содержаніе теоретической философіи Соловьева, то христіанская мораль служитъ руководящимъ началомъ его публицистической дѣятельности. Онъ старался освѣщать имъ всѣ вопросы общественной жизни, и если при этомъ можно встрѣтить иногда отдѣльныя ошибки частнаго свойства, то никогда вы не встрѣтите не только измѣны этимъ принципамъ, но даже какой бы то ни было теоретической сдѣлки съ враждебной дѣйствительностью или уступки ей. Не можетъ быть публициста болѣе кристальной честности и строгой принципіальности нежели Соловьевъ, и, если принять во вниманіе, что эти руководящіе принципы являются у него послѣднимъ выводомъ теоретической философіи, то нужно еще къ сказанному прибавить, что міросозерцаніе Соловьева — независимо отъ своей правильности или неправильности — отличается замѣчательной цѣльностью, при чемъ эта цѣльность является результатомъ не насильственной простоты его, а внутренней полноты, основанной на побѣдоносной „критикѣ отвлеченныхъ началъ“ и ихъ сознательномъ синтезѣ.

т.-е. философію; и чѣмъ шире это чисто философское сознаніе, тѣмъ богаче и религіозное міропониманіе. Современный теологическій агностицизмъ, стремясь совсѣмъ устранить философію или всякое вообще ученіе изъ религіи, на самомъ дѣлѣ этимъ самымъ предлагаетъ извѣстное философское и богословское ученіе, хотя и очень плохое. Что касается тѣхъ, кто отрицаетъ права разума въ религіи просто изъ обскурантизма, о нихъ говорить здѣсь не приходится.

Соловьевъ вѣрно и высоко несъ свое знамя, хотя это требовало истиннаго героизма, и отважный крестоносецъ не находилъ себѣ полнаго сочувствія и пониманія ни въ одномъ изъ двухъ становъ, на которые исторія расколола русскую жизнь. Трагическій ореолъ вынужденнаго одиночества, неизбѣжный удѣлъ всякаго человѣка, опережающаго свое время, озаряетъ эту рано посѣдѣвшую голову.

Соловьеву всю жизнь пришлось вести борьбу на два фронта: обличать противухристіанство тѣхъ, которые имѣютъ имя Христа на устахъ и распинаютъ Его своей жизнью, и тѣхъ, которые Ему служатъ дѣломъ, но мыслью Его отрицаются [1]). Это основное недоразумѣніе русской жизни можетъ быть вполнѣ устранено только великими историческими событіями, которыя радикально измѣнятъ условія не только религіозной, но и общественной жизни народа, но ранѣе оно должно быть сознано какъ таковое. Это-то пониманіе, являющееся вмѣстѣ съ тѣмъ идеальнымъ предвареніемъ будущаго, съ наибольшей ясностью мы находимъ у Соловьева.

Въ станъ нашихъ „охранителей", гдѣ чаще всего пріемлется всуе имя Христа, пошелъ Соловьевъ, чтобы сказать тамъ, къ чему дѣйствительно обязываетъ ихъ словесная вѣра въ Него. Первое и самое важное изъ сказаннаго имъ здѣсь сводится къ тому, что христіанство, если оно есть дѣйствительно вселенская истина, должно быть осуществляемо въ собирательной жизни человѣчества и давать высшій критерій при оцѣнкѣ всѣхъ явленій и запросовъ текущей жизни. Словомъ, обязательна *христіанская политика*. Главный

---

[1]) «Недостаткомъ сознательности въ русскомъ обществѣ объясняются еще особыя странности въ нашей новѣйшей исторіи. Съ одной стороны, люди, требовавшіе нравственнаго перерожденія и самоотверженныхъ подвиговъ на благо народное, связывали эти требованія съ такими ученіями, которыми упраздняется самое понятіе о нравственности: «ничего не существуетъ, кромѣ вещества и силы, человѣкъ есть только разновидность обезьяны, а потому мы должны думать только о благѣ народа и полагать душу свою за меньшихъ братьевъ». Съ другой стороны, люди, исповѣдовавшіе, и даже съ особымъ усердіемъ, христіанскія начала, вмѣстѣ съ тѣмъ проповѣдовали самую дикую антихристіанскую политику насилія и истребленія. Первое противорѣчіе принадлежитъ прошедшему. Второе, болѣе глубокое и пагубное, еще тяготѣетъ надъ нами. Пора, наконецъ, освободиться отъ этого историческаго яда, поражающаго самые источники нашей жизни». (Собр. соч., т. V, стр. 529). Въ своемъ знаменитомъ рефератѣ, читанномъ въ 1891 году въ Московскомъ психологическомъ обществѣ, Соловьевъ примѣняетъ для характеристики отношеній лицемѣрнаго христіанства и невѣрующей интеллигенціи евангельскую притчу „о двухъ сынахъ: одинъ сказалъ: пойду—и не пошелъ, другой сказалъ: не пойду—и пошелъ. Который изъ двухъ—спрашиваетъ Христосъ—сотворилъ волю Отца?" (Вопр. фил. и психол., 1901, кн. I).

грѣхъ Византіи, какъ это неоднократно указываетъ Соловьевъ [1]), состоитъ въ томъ, что она знала только домашнее и храмовое христіанство, оставляя всю область общественной и государственной жизни низшимъ, темнымъ стихіямъ человѣческой натуры. Современная жизнь представляетъ собою нѣчто подобное, и стремиться къ устраненію такого ненормальнаго состоянія есть обязанность каждаго искренняго христіанина. „Если русскій національный идеалъ дѣйствительно христіанскій, то онъ тѣмъ самымъ долженъ быть идеаломъ общественной правды и прогресса, т.-е. практическаго осуществленія христіанства въ мірѣ. Идеалъ, не требующій такого осуществленія, не налагающій никакихъ общественныхъ обязанностей, сводится къ пустымъ и фальшивымъ словамъ. Нельзя поклоняться христіанской истинѣ и при этомъ мириться съ антихристіанской дѣйствительностью, какъ съ чѣмъ-то навѣки неизмѣннымъ и неотвратимымъ. Истинный христіанскій идеалъ русскаго народа есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, широкая практическая задача, обнимающая всѣ общественныя отношенія, внутреннія и внѣшнія“ [2]). Попытки представить христіанство какъ ученіе только личнаго душеспасительства, оправдывающее общественный индифферентизмъ и отрицающее обязательность заботъ о судьбѣ великаго цѣлаго—народности и человѣчества, Соловьевъ справедливо называетъ *подделками* христіанства и въ статьѣ „О подделкахъ“, представляющей собой какъ бы общественное его credo, мы находимъ слѣдующія, глубоко справедливыя сужденія: „Царствіе Божіе, совершенное въ вѣчной божественной идеѣ („на небесахъ“), потенціально присущее нашей природѣ, необходимо есть вмѣстѣ съ тѣмъ *совершаемое* для насъ и чрезъ насъ. Съ этой стороны оно есть наше *дѣло, задача* нашей дѣятельности. Это дѣло и эта задача не могутъ ограничиваться разрозненнымъ индивидуальнымъ существованіемъ отдѣльныхъ лицъ. Человѣкъ—существо соціальное, и высшее дѣло его жизни, окончательная цѣль его усилій лежитъ не въ его личной судьбѣ, а въ соціальныхъ судьбахъ всего человѣчества. Какъ общая внутренняя потенція царствія Божія для своей реализаціи необходимо должна перейти въ индивидуальный нравственный подвигъ, такъ и этотъ послѣдній для полноты своей неизбѣжно входитъ въ соціальное движеніе всего человѣчества, примыкаетъ такъ или иначе въ данный моментъ и при данныхъ условіяхъ къ общему богочеловѣческому процессу всемірной исторіи. Если

[1]) См. La Russie et l'église universelle, часть первая. Собр. соч., т. IV, стр. 40—41 и сл., т. V, стр. 514—15 и сл.
[2]) Собр. соч., т. V, стр. 386.

царствіе Божіе есть сочетаніе благод
конечно, не съ человѣкомъ, обособляю
человѣкомъ, какъ живымъ членомъ в
ронниковъ индивидуалистическаго хр
величайшаго соблазна ученіе о прогр
тивъ, въ станѣ „погибающихъ за в
эти послѣдніе изощряютъ свои силы
задачи: дать прочное логическое обосн
религіозному ученію, въ предѣлахъ „
ствіи Божіемъ безъ Бога. Противъ тѣ
мысли, которая дается только понима
односторонности обѣихъ точекъ зрѣні
чалъ", Соловьевъ развиваетъ слѣдую
многіе эволюціонисты придерживаютс
понятія объ эволюціи, исключающаго
кую телеологію, изъ того, что многі
прогресса понимаютъ подъ нимъ без
ваніе человѣка безъ Бога и противъ
водятъ явно вздорное заключеніе, что
гресса имѣютъ какой-то атеистическій
Между тѣмъ не только это не такъ,
специфически-христіанскія (или точн
внесены въ сознаніе людей только пр
никами Евангелія" [2]). „Только христ
ская) идея царствія Божія, послѣд
жизни человѣчества, даетъ смыслъ и
понятіе прогресса. Христіанство дает
алъ абсолютнаго совершенства, но
идеала, слѣдовательно, оно по сущест
носящіе имя христіанъ должны заботи
плоніи *во что бы то ни стало* да
формъ въ мірскомъ человѣчествѣ, а
жденіи и преобразованіи въ христіан
тому способны),—объ истинномъ вв
Божія. Итакъ, идея царствія Божія
(разумѣю всякаго сознательнаго и н
занности дѣйствовать—въ предѣлахъ
заціи христіанскихъ началъ въ соби

---

[1]) «Вопросы философіи и психологіи»
[2]) Ibid. 159.

для преобразованія въ духѣ высшей правды всѣхъ нашихъ общественныхъ формъ и отношеній, то-есть приводитъ насъ къ *христіанской политикѣ*" [1]).

Ранѣе всѣхъ другихъ, конечно, должны быть осуществлены тѣ требованія христіанской политики, которыя касаются самой христіанской религіи, т.-е. требованія свободы совѣсти и вѣротерпимости. Эти вопросы занимаютъ первое мѣсто въ публицистикѣ Соловьева, который продолжаетъ этимъ дѣло славянофиловъ, начиная съ Хомякова и кончая Ив. С. Аксаковымъ. „Вѣротерпимость или религіозную свободу я считаю такою же важною и насущною потребностью для современной русской жизни, какою сорокъ лѣтъ тому назадъ была потребность въ освобожденіи крестьянъ" [2]). Съ обычнымъ остроуміемъ онъ сравнивалъ эту сторону своей публицистической дѣятельности съ добровольнымъ „послушаніемъ", налагаемымъ въ монастыряхъ и состоящимъ въ томъ, чтобы „выметать тотъ печатный соръ и мусоръ, которымъ наши лжеправославные лжепатріоты стараются завалить въ общественномъ сознаніи великій и насущный вопросъ религіозной свободы" [3]). Казенщина, внѣдрившаяся въ церковную жизнь, была главнымъ зломъ, съ которымъ боролся здѣсь Соловьевъ. Вотъ какъ въ письмѣ къ Рачинскому онъ объяснялъ несомнѣнное духовное безсиліе церкви, вооруженной всѣми средствами могущества земного: „Духовной самодѣятельности за собственной нравственной отвѣтственностью не допускается. Религіозная и церковная истина вся сполна находится на сохраненіи въ крѣпкомъ казенномъ сундукѣ за казенными печатями и подъ стражей надежныхъ часовыхъ. Безопас-

---

[1]) Ibid. 161. Этому воззрѣнію Соловьевъ оставался вѣренъ до конца жизни и ему не противорѣчатъ идеи «Повѣсти объ антихристѣ», гдѣ поставлена проблема о концѣ всемірной исторіи, столь чуждая современному сознанію, хотя и представляющая необходимый элементъ философскаго и религіознаго міросозерцанія. Я не буду здѣсь останавливаться на этой проблемѣ; очевидно, однако, что ученіе о прогрессѣ и обязательности стремленій къ нему совершенно совмѣстимо съ мнѣніемъ о конечности, относительности и вообще ограниченности этого прогресса; то же самое представляетъ собой индивидуальная жизнь, которая хотя кончается смертью, но даетъ мѣсто индивидуальному развитію и опредѣляемымъ имъ требованіямъ, какъ по отношенію къ самому себѣ, такъ и къ окружающей обстановкѣ. Что касается общаго пессимизма Соловьева въ послѣдніе годы жизни и его мрачныхъ предчувствій, то вообще говоря, это можно считать его личными мнѣніями, которыя, имѣя опору въ субъективномъ настроеніи, представляютъ огромный біографическій интересъ, но объективной убѣдительности не имѣютъ по самому существу дѣла и даже не могутъ претендовать на нее.

[2]) Собр. соч., т. V, 462.

[3]) Собр. соч., т. V, 474. Ср. «Національный вопросъ», passim, наприм., т. V, стр. 74—75.

ность полная, но живого интереса никакого. Гдѣ-то далеко п|
дитъ религіозная борьба, но насъ это не касается. У нашихъ
рей нѣтъ равноправныхъ противниковъ. Враги православія
дятся внѣ сферы нашего дѣйствія, если же попадаютъ въ :
лишь со связанными руками и заткнутымъ ртомъ... Отъ нас
серьезной борьбы за православіе мы избавлены государственно
кой. Но зато и само православіе вмѣсто всеобъемлющаго всел
знамени народовъ становится у насъ простымъ аттрибутомъ и:
даткомъ русской государственности... Вотъ требованіе ясное, і
и легко исполнимое: избавить нашу церковь отъ уголовной и і
ной охраны, при которой не можетъ быть прямой и открытой
за религіозную истину. Упразднить *принудительное* правосл:
вотъ первое элементарное средство для возрожденія истиннаг
вославія, для общаго обновленія нашихъ церковныхъ силъ въ
ряхъ и паствѣ“ [1]).

Какъ частный случай борьбы за вѣротерпимость является
извѣстное отношеніе Соловьева къ еврейскому вопросу, котор
считалъ по всей справедливости христіанскимъ вопросомъ,
сомъ о христіанскомъ отношеніи къ евреямъ. Иногда ан
тизмъ этотъ разогрѣвается во имя религіозныхъ различій,
такого антисемитизма не былъ свободенъ даже И. С. Аксаков
жествлявшій отсутствіе его съ религіознымъ индифференти
Здѣсь мы имѣемъ, такимъ образомъ, замаскированную или
незамаскированную религіозную нетерпимость, недостатокъ
рой такъ заставлялъ скорбѣть самого же Аксакова, насколък
касалось христіанъ. Ко всѣмъ такого рода ревнителямъ обр
слова Христа: не знаете, какого вы духа [2]).

---

[1]) Собр. соч., т. IV, 179—180. Казенщину, какъ главное зло цер
жизни, прекрасно формулировалъ еще Ю. Самаринъ: «требованіе от
какой бы то ни было полицейской службы есть не что иное, какъ
рода проповѣдь невѣрія, можетъ быть, опаснѣйшая изъ всѣхъ» (*Ю
ринъ*. Предисл. къ богосл. соч. Хомякова). Замѣчательно, что славя
ская ограниченность политическаго горизонта и Самарина и Со:
мѣшала имъ придать вопросу о свободѣ совѣсти внѣцерковную пост:
т.-е. привести его въ связь съ основными условіями русской жизн
вращающими вѣру въ «полицейскую службу», и направить главные
противъ этихъ условій. Вопросъ объ общей церковной реформаціи
ходимо связанный съ отношеніемъ церкви къ «власти предержащ
сожалѣнію, не можетъ быть здѣсь подвергнутъ обсужденію.

[2]) Очевидно, имѣя въ виду этого рода христіанъ, Соловьевъ
въ «Трехъ разговорахъ»: «Мнѣ трудно вамъ передать, съ какимъ о
удовольствіемъ я гляжу на явнаго открытаго врага христіанства. Ч
во всякомъ изъ нихъ я готовъ видѣть будущаго апостола Павла, тог
въ иныхъ ревнителяхъ христіанства поневолѣ мерещится Іуда пред
Благо, что Соловьевъ не дожилъ до ужасовъ Кишинева!

Область христіанской политики должна, по Соловьеву, охватывать всѣ стороны общественной жизни, отъ международныхъ отношеній, гдѣ царятъ принципы „людоѣдства“, до экономическихъ и правовыхъ. Божественное начало проникаетъ и преобразовываетъ всѣ сферы человѣческой жизни, и это усвоеніе собирательнымъ человѣчествомъ божественнаго начала есть осуществленіе *свободной теократіи*, какъ Соловьевъ обозначалъ (не вполнѣ удачно) положительный религіозный идеалъ общественнаго развитія. Идея христіанской политики представляетъ отличительную и, на нашъ взглядъ, необыкновенно цѣнную и плодотворную особенность философіи Соловьева. Она освобождаетъ пониманіе христіанскаго ученія отъ той монашеской односторонности, съ которымъ оно истолковывалось исключительно какъ ученіе о личномъ душеспасительствѣ, холодно оставляющее „міръ“ его грѣховнымъ силамъ, и она же не механически, а органически объединяетъ практическія стремленія современныхъ прогрессистовъ, христіанъ безъ Христа, съ Христовымъ ученіемъ. Этимъ стремленіемъ, тщетно ищущимъ себѣ обоснованія въ наукообразныхъ построеніяхъ, дается абсолютная религіозная санкція, современная соціальная наука увѣнчивается недостающимъ ей абсолютнымъ идеаломъ. И вмѣстѣ съ тѣмъ обличаются тѣ лжехристіане, представители злобнаго обскурантизма и дикой реакціи, которые являются у насъ лучшими проповѣдниками невѣрія. Въ ученіи Соловьева о христіанской политикѣ дается ясное и „достаточное“ основаніе для теоретическаго и практическаго преодолѣнія той розни и того недоразумѣнія, которое залегло въ нашемъ обществѣ между религіей и жизнью и которое подлежитъ, наконецъ, уничтоженію, ибо правильно понятая религія не только не освобождаетъ и не велитъ отказываться отъ тѣхъ общественныхъ обязанностей, которыя возлагаетъ на насъ совѣсть, но еще болѣе ихъ закрѣпляетъ.

Евангеліе съ его ученіемъ о Царствіи Божіемъ, о пришествіи котораго училъ молиться Христосъ, съ его ученіемъ объ абсолютной цѣнности человѣческой личности и съ заповѣдью любви какъ высшей нормой человѣческихъ отношеній, ставитъ человѣческой волѣ въ качествѣ абсолютнаго требованія тѣ самые идеалы, которые воодушевляютъ современное человѣчество [1]). Правда, этимъ человѣчествомъ

[1]) Справедливо говоритъ проф. Гарнакъ: «Der Gedanke des unschätzbaren Werthes, den jede einzelne Menschenseele besitzt, tritt in der Verkündigund Jesu deutlich hervor und bildet das Complement zur Botschaft von dem in der Liebe sich verwirklichenden Reiche Gottes. In diesem Sinne ist das Evangelium imtiefsten individualistisch und socialistich zugleich» (Prof. *Ad. Harnack*. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erster Band. Freiburg i. B., 1886, стр. 53). Ср. *Peabody*. Iesus Christus u. Sociale Frage. 1903.

ческой демократіей, и тѣ стремленія къ осуществленію справед
въ экономическихъ отношеніяхъ, которыя объединяются въ і
соціализма, объемлются и положительными заповѣдями христі
религіи, и отрицать это можно или по неспособности къ логи
мышленію, или по недобросовѣстности, tertium non datur. Сп
ливость этого положенія не уничтожается отъ того, что тѣ ф
основанія, которыя придаются этимъ требованіямъ въ совре
жизни, христіанству чужды и даже враждебны; это зависитъ о
превращенія въ „отвлеченныя начала", ищущія основанія въ
себѣ, а не въ высшемъ идеалѣ. Всего яснѣе это на судьбахъ
лизма. Соціализмъ, въ наиболѣе распространенной формѣ теор
номическаго матеріализма или марксизма, представляетъ соб
пичный примѣръ отвлеченнаго начала. Очевидно, основное его
жаніе—требованіе внесенія справедливости въ экономических
шеніяхъ—предполагаетъ идею справедливости, извѣстныя эт
понятія уже данными. Съ этой точки зрѣнія ученіе соціализма
бы, казалось, войти какъ часть въ составъ болѣе обширнаго
цѣльнаго философскаго міросозерцанія. Но соціализмъ, по к
мѣрѣ въ марксизмѣ, этого сдѣлать не хочетъ, онъ хочетъ сам
всѣмъ и тѣмъ самымъ превращается въ отвлеченное начало, я
щееся въ то же время началомъ ряда противорѣчій. Если спра
вости, какъ абсолютнаго объективнаго начала, нѣтъ, очевидно
гата ему надо искать въ эмпирической дѣйствительности, а зд
имѣемъ только борьбу классовъ и ихъ интересовъ. Высшимъ
ципомъ является классовая борьба и классовой эгоизмъ; н
стать на эту, чуждую вопроса о справедливости, почву, то ин
класса рабочихъ чѣмъ отличаются отъ интересовъ класса кап
стовъ? И тотъ и другой классъ въ полномъ своемъ правѣ, и
за отсутствіемъ идеальныхъ масштабовъ, вопросы права рѣшает
реальное соотношеніе, т.-е. сила, то сила до сихъ поръ остает
въ рукахъ буржуазіи, слѣдовательно, съ точки зрѣнія права си

справедливо ученіе не соціалистовъ, а апологетовъ буржуазіи. Послѣдовательно развитое ученіе о классовой борьбѣ должно бы привести къ апологіи сильнаго, и отъ этого вывода спасаетъ только логическая непослѣдовательность, да удерживаемая контрабандно идея справедливости, вслухъ отвергаемая какъ предразсудокъ [1]).

Справедливость приносится въ жертву идеѣ теоретической истины, ибо установляется теорія, по которой идея справедливости и вся вообще „идеологія“ есть „рефлексъ“ экономическихъ отношеній. Но этимъ упраздняется и понятіе истины, ибо, если всякое положеніе есть рефлексъ, необходимый въ свое время, но лишенный всякаго объективнаго значенія, то такимъ же рефлексомъ является и самый экономическій матеріализмъ, ученіе о рефлексахъ есть тоже рефлексъ, но въ такомъ случаѣ на чемъ же основаны его претензіи? Повторяется исторія того критянина, который, говоря, что всѣ критяне лгуны, самъ себя опровергалъ, ибо и самъ оказывался лгуномъ и потому не могъ дѣлать истиннаго утвержденія.

Всѣ эти трудности исчезаютъ, если только мы признаемъ, что экономическій матеріализмъ является вреднымъ придаткомъ къ идеямъ соціализма, поэтому и устраненіе его ничуть не влечетъ за собой уничтоженія искажаемаго имъ идеала. Такъ, или приблизительно такъ, смотрѣлъ на этотъ вопросъ Соловьевъ. Онъ не разъ говоритъ о *правдѣ соціализма*, которую онъ всецѣло признаетъ. И однако, по его мнѣнію, „общій существенный грѣхъ соціализма состоитъ въ томъ предположеніи, что извѣстный экономическій порядокъ (какъ-то: сліяніе капитала съ трудомъ, союзная организація промышленности и т. д.) самъ по себѣ есть нѣчто должное, безусловно нормальное и нравственное, т. е., что этотъ экономическій порядокъ, какъ такой, уже заключаетъ въ себѣ нравственное начало и вполнѣ обусловливаетъ общественную нравственность, которая внѣ его не можетъ и существовать, такъ что здѣсь нравственное начало, начало должнаго или нормальнаго, опредѣляется исключительно однимъ изъ элементовъ общечеловѣческой жизни—элементомъ экономическимъ, ставится въ полную зависимость отъ тѣхъ или другихъ экономическихъ порядковъ, тогда какъ поистинѣ, наоборотъ, экономическія отношенія, будучи сами по себѣ лишь фактами матеріальнаго порядка, для того, чтобы имѣть нормальное или объективно нравственное значеніе, должны опредѣляться формально нравственнымъ началомъ и слѣдовательно съ этой стороны отъ него зависѣть...

[1]) См. объ этомъ статью «О соціальномъ идеалѣ».

Главный грѣхъ соціалистическаго ученія не столько въ томъ, что оно требуетъ для рабочихъ классовъ слишкомъ многаго, сколько въ томъ, что въ области высшихъ интересовъ оно требуетъ для неимущихъ классовъ слишкомъ малаго и, стремясь возвеличить рабочаго, ограничиваетъ и унижаетъ человѣка"[1]). „На той матеріальной почвѣ, на которой стоитъ экономическій соціализмъ, невозможно найти въ человѣкѣ ничего неприкосновеннаго, ничего такого, что дѣлало бы его res sacra или лицомъ въ собственномъ смыслѣ этого слова; нѣтъ здѣсь того существеннаго ядра, о которое должна разбиться всякая внѣшняя сила, всякій внѣшній гнетъ. За неимѣніемъ же такого существеннаго начала, дѣлающаго человѣка неприкосновенной личностью, всякій протестъ противъ эксплоатаціи одного класса другим является лишь выраженіемъ субъективнаго стремленія, ни для ко не обязательнаго. Такимъ образомъ и съ этой стороны соціализм впадаетъ во внутреннее противорѣчіе, возставая противъ экономи ческой эксплоатаціи и вмѣстѣ съ тѣмъ не признавая за человѣком того безусловнаго значенія, единственно въ силу котораго така эксплоатація можетъ быть въ принципѣ осуждаема"[2]). Та же принципіальная точка зрѣнія выражена и въ „Оправданіи добра" (в главѣ „Экономическій вопросъ съ нравственной точки зрѣнія"). Однако нужно оговориться, что какъ ни глубоки руководящія идеи Соловьева въ вопросѣ о соціализмѣ и сколь ни существенно ихъ значеніе для цѣльнаго міросозерцанія, политическая экономія вообще представляетъ Ахиллесову пяту философа, и въ области чисто экономическихъ вопросовъ читатель, прошедшій надлежащую экономическую школу, найдетъ много невѣрнаго, соблазнительнаго, вообще несоотвѣтствующаго по своему достоинству общему ученію философа[3]). Не считая Соловьева экономистомъ (на что онъ и не претендовалъ), мы пройдемъ молчаніемъ эти чисто экономическія его сужденія, как не представляющія существеннаго интереса при разсмотрѣніи общих основъ его міросозерцанія. Во всякомъ случаѣ, въ области эконом-

---

[1]) Критика отвлеченныхъ началъ, собр. соч., т. II, 129—30.

[2]) Ibid, 137. Замѣчательно, что справедливость этихъ замѣчаній, выс занныхъ четверть вѣка назадъ, начинаетъ сознаваться только теперь, ка у насъ, такъ и на западѣ. На этомъ примѣрѣ ясно, насколько Соловье опередилъ свое время.

[3]) Экономическія статьи Соловьева, собранныя теперь въ пятомъ то полнаго собранія сочиненій, равно какъ глава объ экономическомъ вопросѣ въ «Оправданіи добра» представляютъ собой, по нашему мнѣнію, мое слабое и безцвѣтное изъ всего, что писалъ Соловьевъ. Отдѣльныя с сужденія прямо противорѣчатъ и искажаютъ его принципіальную точ зрѣнія.

ческой, ученіе Соловьева подлежитъ восполненію во всемъ, что касается вопросовъ реальной политики. Здѣсь доктрина Соловьева можетъ и должна быть восполнена реалистическими элементами марксизма.

Идеалъ свободной теократіи (въ указанномъ смыслѣ) являлся руководящимъ для Соловьева и въ теоріи права, на которой мы не будемъ здѣсь подробно останавливаться. Замѣтимъ кратко, что та совершенно законная и неустранимая изъ человѣческаго духа потребность критики права съ точки зрѣнія идеальныхъ нормъ, идеальнаго долженствованія, словомъ, идея естественнаго права, при всей своей безспорности, находитъ въ настоящее время у юристовъ недостаточное обоснованіе. Дѣло въ томъ, что они берутъ естественное право только какъ фактъ сознанія, между тѣмъ какъ на нихъ обязанности лежитъ выясненіе метафизической природы и содержанія этого факта, приведеніе ученія объ естественномъ правѣ въ связь съ общимъ метафизическимъ міросозерцаніемъ, подчиненіемъ перваго послѣднему. А такъ какъ всякая серьезная метафизическая система необходимо приводитъ и къ опредѣленному религіозному ученію, то проблема естественнаго права состоитъ не въ голомъ признаніи блѣднаго и безкровнаго долженствованія, какъ факта сознанія, а въ установленіи живой связи между абсолютными велѣніями религіи и ихъ осуществленіемъ, поскольку оно возможно въ правѣ. Истинную норму права, настоящее естественное право, даетъ религія; въ частности съ точки зрѣнія христіанской религіи такой нормой является божественная заповѣдь любви, „необходимая форма которой есть справедливость“ [1]). Независимо отъ того, правъ или неправъ былъ Соловьевъ въ отдѣльныхъ своихъ юридическихъ построеніяхъ, проблема естественнаго права или свободной теократіи въ примѣненіи къ праву была формулирована имъ во всю ея философскую ширь, и въ этомъ отношеніи опять-таки, какъ и въ политической экономіи, его ученіе имѣетъ огромное принципіальное значеніе и напоминаетъ намъ лучшія времена философіи права, когда проблема естественнаго права (напримѣръ, у Фихте) ставилась въ связи съ общимъ философскимъ міровоззрѣніемъ, а не въ томъ только гносеологическомъ образѣ, какъ теперь.

Одной изъ важнѣйшихъ сторонъ публицистики Соловьева является правильная постановка и разрѣшеніе національнаго вопроса; борьба Соловьева съ эпигонами славянофильства общеизвѣстна и, кажется,

---

1) *Соловьевъ, собр. соч.*, II, 173.

считается никѣмъ не оспариваемой его заслугой. Тѣмъ важнѣе и интереснѣе установить дѣйствительныя воззрѣнія Соловьева во всемъ ихъ объемѣ. Въ своей полемикѣ ему приходилось бороться съ крайностями націонализма и становиться такимъ образомъ спиной къ самой идеѣ національности. Благодаря этому у многихъ можетъ явиться представленіе, что Соловьевъ былъ космополитомъ или, что есть практически одно и то же, „западникомъ". Между тѣмъ это совсѣмъ невѣрно. Соловьевъ былъ сторонникомъ универсализма, но не отрицательнаго, космополитическаго, безнароднаго, а положительнаго или сверхнароднаго [1]). Онъ часто повторяетъ, что христіанство не отрицаетъ народностей, хотя само является и сверхнароднымъ. По его мнѣнію, „народность или національность есть положительная сила, и каждый народъ по особому характеру своему назначенъ для особаго служенія. Различныя народности суть различные органы въ цѣломъ тѣлѣ человѣчества,—для христіанина это очевидная истина" [2]). Раздѣляя вѣру славянофиловъ въ „идеально-религіозное призваніе русскаго народа" [3]), Соловьевъ однако училъ, что „идея культурнаго призванія можетъ быть состоятельной и плодотворной только тогда, когда это призваніе берется не какъ мнимая *привилегія*, а какъ дѣйствительная *обязанность*, не какъ господство, а какъ служеніе" [4]). Идея національности, понимаемой въ смыслѣ культурной миссіи, сдѣлалась въ рукахъ Соловьева орудіемъ борьбы противъ націонализма, и вся сокрушительная сила его нападенія объясняется именно этимъ: онъ боролся съ націонализмомъ не съ пустыми руками, не во имя безплоднаго и абстрактнаго космополитизма, но стоя на общей съ нимъ почвѣ—признанія національности положительной силой; послѣднимъ словомъ Соловьева были не завѣты космополитизма, что національность есть химера или естественный фактъ, не имѣющій никакого принципіальнаго значенія, а христіан-

---

[1]) Примѣръ настоящаго патріотизма Соловьевъ видѣлъ въ еврейскихъ пророкахъ: «примѣръ еврейскихъ пророковъ, величайшихъ патріотовъ и вмѣстѣ съ тѣмъ величайшихъ представителей универсализма, въ высшей степени поучителенъ для насъ, указывая на то, что если истинный патріотизмъ необходимо свободенъ отъ народной исключительности и эгоизма, то вмѣстѣ съ тѣмъ и тѣмъ самымъ истинное общечеловѣческое воззрѣніе, истинный универсализмъ для того, чтобы быть чѣмъ-нибудь, чтобы имѣть дѣйствительную силу и положительное содержаніе, необходимо долженъ быть расширеніемъ или универсализаціей положительной народной идеи, а не пустымъ и безразличнымъ космополитизмомъ». (Чтенія о богочеловѣчествѣ. Собр. соч., т. III, 73—4).

[2]) Національный вопросъ, собр. соч., т. V, 10.

[3]) Ibid, 328.

[4]) *Ibid*, 8.

ская заповѣдь: „люби всѣ другіе народы, какъ свой собственный“ [1]). До такой высоты въ національномъ вопросѣ еще ни разу не поднималась европейская мысль за всѣ вѣка своего существованія, въ частности въ XIX вѣкѣ: стоитъ лишь вспомнить ограниченный патріотизмъ Фихте и Гегеля. Національный вопросъ рѣшается въ настоящее время или въ духѣ космополитизма, или зоологическаго патріотизма. Соловьевъ показалъ возможность высшей точки зрѣнія, устраняющей ограниченность предыдущихъ, поставивъ и разрѣшивъ вопросъ въ духѣ положительнаго христіанскаго универсализма.

Чтобы понять воззрѣнія Соловьева по національному вопросу, опредѣлившіяся въ полемикѣ съ славянофильствомъ, нужно дать хотя бы краткую характеристику послѣдняго. Славянофильство и западничество въ русской литературѣ и жизни представляютъ собой два умственныхъ теченія, различающіяся между собою не однимъ только отношеніемъ къ національному вопросу, но основами всего міросозерцанія. И если умерли старыя формы славянофильства и, быть можетъ, западничества, то споръ двухъ міросозерцаній далеко не законченъ, онъ ждетъ еще своего разрѣшенія, которое должно состоять въ высшемъ синтезѣ положительныхъ элементовъ того и другого.

Первоначальное славянофильство въ такой же мѣрѣ является идейнымъ общественнымъ теченіемъ, какъ и западничество. Оба направленія исходили изъ отрицанія существующаго, оба одинаково страдали отъ цензуры и были равно подозрительны для Николаевскаго правительства и, въ то же время, оба отрицали другъ друга въ такой степени, что вели постоянную ожесточенную войну. Для этого первоначальнаго славянофильства кружка Хомякова характерны слѣдующія черты.

Во-первыхъ, славянофилы отрицательно относились къ западническому космополитизму своихъ противниковъ и видѣли въ національности положительную силу: ими ясно была сознана и формулирована идея національнаго призванія. Конечно, независимо отъ теоретическихъ различій, и славянофиловъ и западниковъ воодушевляло одинаково страстное чувство любви къ угнетаемой родинѣ и пламенная ненависть къ ея угнетателямъ. Но это практическое согласіе вовсе не уничтожаетъ философскихъ разногласій. Держась того мнѣнія, что идея національности есть необходимый элементъ міросозерцанія и космополитизмъ есть чепуха, какъ выразился Тургеневъ, мы думаемъ,

---

[1]) *Оправданіе добра*, 2-е изд., 374.

прочно укоренилась философія атеизма, выступающая подъ ра:
ными формами: позитивизма, матеріализма, агностицизма. Если
либо существуетъ между обоими теченіями не недоразумѣніе
случайное разногласіе, но пунктъ коренного различія, цѣлая ф
софская пропасть, то именно здѣсь. Какой же традиціи послѣд
молодая Россія, будущіе сыны свободнаго отечества? удовлетвор
ли они атеизмомъ и позитивизмомъ или будутъ искать отвѣтов
высшіе запросы духа въ метафизикѣ и религіи? Несомнѣнно с
что для этого должна быть устранена одна важная причина, яв.
щаяся теперь серьезнымъ препятствіемъ къ свободной мысли въ
сіи, именно тотъ предразсудокъ, будто извѣстныя философскія и
лигіозныя воззрѣнія неразрывно связаны съ опредѣленными пол
ческими мнѣніями, будто религіозный человѣкъ можетъ быть то
реакціонеромъ, а прогрессистъ непремѣнно атеистомъ. Этотъ п
разсудокъ имѣетъ за себя,—увы!—слишкомъ много историчес
основаній, и онъ можетъ быть устраненъ лишь логикой событій.
всякомъ случаѣ, указанная связь есть лишь фактическая, а не
тренняя и логическая. Въ основахъ своего философскаго міровоз
нія, славянофилы стоятъ выше западниковъ и, вѣрю, восторжеству
наконецъ, ихъ философская традиція, и русская интеллигенція о
витъ такъ мало къ ней идущую философію позитивизма.

Третьей особенностью первоначальнаго славянофильства явля
его коренной *демократизмъ*, въ области экономической перех

съ этимъ стоятъ славянофильскія требованія развитія земщины и самоуправленія и горячая ненависть къ бюрократическому началу. Славянофилы принципіально стояли на той же почвѣ свободолюбія и народолюбія, что и западники. Эта третья основная особенность славянофильства, общая у него съ западничествомъ, представляетъ собой основную и неустранимую черту русской интеллигенціи, отъ которой она, конечно, не можетъ отказаться, не переставши быть сама собой.

Теперь мы переходимъ къ отрицательнымъ чертамъ славянофильскаго ученія. И прежде всего, слѣдуетъ отмѣтить политическій романтизмъ славянофиловъ, приводившій ихъ къ фальшивой идеализаціи дѣйствительности и превращавшій ихъ во многихъ отношеніяхъ въ реакціонеровъ. Славянофилы дѣлали положительную ошибку считая, что Россія можетъ изобрѣсти какую-то новую форму гарантіи человѣческихъ правъ сравнительно съ западомъ, они не хотѣли признать справедливости требованія: wer A sagt, muss auch B sagen, и этой своей несчастной ошибкой они больше всего скомпрометировали себя въ глазахъ того нашего передового общества, которому были одинаково, какъ и имъ, дороги человѣческія права, но которое справедливо искало ихъ гарантій, опираясь не на романтическія измышленія, а историческіе примѣры Запада.

Къ сожалѣнію, отъ славянофильской ограниченности и романтизма никогда не освободился вполнѣ Влад. Соловьевъ, политическія воззрѣнія котораго оставляютъ желать очень многаго относительно ясности и правильности. Въ общемъ онъ повторяетъ славянофильское ученіе со всѣми его достоинствами и недостатками [1]) (приправляя его еще собственной дурной и неосновательной схематизаціей, знаменитой тріадой: царь, первосвященникъ, пророкъ). Объясняя прискорбную слабость философа въ этомъ пунктѣ незаконченностью его политическихъ воззрѣній и нѣкоторой абстрактностью его натуры, а также традиціями воспитанія и обстановки молодости, съ которыми онъ не успѣлъ окончательно порвать, мы не видимъ никакой органической связи между общимъ ученіемъ и политическими воззрѣніями философа, которыя такъ любятъ истолковывать въ свою пользу реакціонеры,

---

среды ни одного выдающагося экономиста. Въ своихъ конкретныхъ требованіяхъ они нерѣдко выступали представителями интересовъ имущихъ классовъ. Вообще рѣчь идетъ лишь объ общихъ идейныхъ традиціяхъ, которыя впослѣдствіи отъ славянофильства перешли къ народничеству.

[1]) Наилучшее и наиболѣе рѣзкое выраженіе политическаго славянофильства Соловьева см. въ его статьѣ «Государственная философія по программѣ министерства народнаго просвѣщенія». Собр. соч., т. V.

прикрывая его авторитетомъ собственныя темныя вожделѣнія. Во всякомъ случаѣ, для меня не подлежитъ никакому сомнѣнію, что славянофильство какъ политическое міросозерцаніе умерло и никогда не воскреснетъ, оно должно быть въ этомъ пунктѣ восполнено ученіемъ западничества.

То же можно сказать и относительно экономическаго славянофильства—стараго народничества, которое окончательно разложилось на нашихъ глазахъ подъ напоромъ историческихъ фактовъ, благодаря чему совершенно теперь исчезла еще недавно столь острая антитеза между марксизмомъ и народничествомъ [1]). И о политическомъ и объ экономическомъ славянофильствѣ слѣдуетъ сказать: *requiescant in pace.*

На ряду съ политическимъ романтизмомъ слѣдуетъ поставить вторую отрицательную черту стараго славянофильства, его національную исключительность, склонность къ національному самопревозношенію на счетъ „гніющаго“ Запада. Этотъ націонализмъ внесъ въ славянофильство инородную прибавку, весьма любезную обскурантамъ и реакціонерамъ, но компрометировавшую его въ глазахъ благомыслящихъ людей. Оправданіе славянофильству можно найти въ крайностяхъ западничества, но послѣ того, какъ Соловьевъ вскрылъ всю ложь такого націонализма и обнаружилъ дѣйствительное содержаніе національной идеи, враждебное всякой исключительности, тратить много словъ для борьбы съ ней значитъ ломиться въ открытую дверь.

Исконное славянофильское ученіе содержало въ себѣ противорѣчивые элементы, и эти элементы, выдѣлившись и обособляясь въ дальнѣйшемъ развитіи, опредѣлили два основныхъ теченія славянофильской мысли, его правое и лѣвое крыло. Правое получилось чрезъ одностороннее развитіе и усиленіе отрицательныхъ элементовъ славянофильскаго міросозерцанія. Національная исключительность нашла себѣ теоретика въ лицѣ Данилевскаго, въ его чрезвычайно интересномъ сочиненіи „Россія и Европа“. Охранительныя тенденціи съ наибольшей рѣшительностью выражены К. Леонтьевымъ съ его ученіемъ о „подмораживаніи“ ради охраненія. Наконецъ, первоначальный политическій романтизмъ, освобожденный отъ всякихъ теоретическихъ украшеній и иллюзій и сведенный къ культу грубой силы, сказалъ свое послѣднее слово въ Катковѣ, этой „Немезидѣ славянофильства“, и его эпигонахъ, утерявшихъ окончательно право счи-

---

[1]) Если существуетъ область, въ которой первоначальное міровоззрѣніе русскаго марксизма сохраняетъ свою силу безъ всякихъ существенныхъ измѣненій, то это именно пониманіе экономическаго развитія Россіи какъ капиталистическаго процесса, связаннаго съ развитіемъ индустріализма.

таться представителями идейнаго теченія и опустившихся до уровня добровольныхъ литературныхъ доносовъ и сыска. Соловьевъ былъ нарочито призванъ обличить ложь этого вырожденія славянофильства, ибо онъ стоялъ на общей съ нимъ теоретической почвѣ; нападеніе оказалось потому именно такъ дѣйствительно, что было произведено въ извѣстномъ смыслѣ въ собственномъ лагерѣ. Критика, исходящая отъ западниковъ, здѣсь не могла имѣть такой убѣдительности, ибо она исходила бы изъ чуждой принципіальной точки зрѣнія. Нужно было, не отрицая идеи національности, показать, что извѣстнаго рода патріотизмъ зоологиченъ и безнравственен, что христіанская религія не мирится ни съ проповѣдью международной ненависти, ни съ проповѣдью обожествленія государственной силы какъ таковой.

Излагать здѣсь славную и побѣдоносную борьбу Соловьева съ правой славянофильства значило бы передавать содержаніе „Національнаго вопроса"; мы ограничимся только общимъ выводомъ Соловьева относительно охранительнаго славянофильства: „около половины историческаго человѣчества издавна живетъ вѣрой въ Бога, какъ въ абсолютную *силу*, предъ которой уничтожается человѣкъ. Эта вѣра нашла себѣ полное выраженіе въ мусульманской религіи, которая сама себя называетъ *исламомъ*, что значитъ покорность или *резигнація* предъ высшей силой. У насъ, въ Россіи, среди псевдохристіанскаго общества явился такой „исламъ", но только не по отношенію къ Богу, а по отношенію къ государству. Пророкомъ этой новой или, лучше сказать, возобновленной религіи былъ Катковъ въ послѣднее 25-лѣтіе своей дѣятельности. Съ подлинно-мусульманскимъ фанатизмомъ Катковъ увѣровалъ въ русское государство, какъ въ абсолютное воплощеніе нашей народной *силы*. Какъ для правовѣрнаго послѣдователя корана всякое разсужденіе о сущности и аттрибутахъ божества кажется празднословіемъ или преступной хулой, такъ Катковъ во всякомъ идеальномъ запросѣ, обращенномъ къ его кумиру, усматривалъ или безсмысленныя фразы, или замаскированную измѣну. Невидимая народная сила воплотилась въ видимой силѣ государства. Этой силѣ вовсе ненужно выражать какую-нибудь идею, соотвѣтствовать какому-нибудь идеалу, она не нуждается ни въ какомъ оправданіи, она есть фактъ, она просто *есть*, и этого довольно. Отъ человѣка требуется признать ее безусловно и безповоротно, покориться и отдаться ей всецѣло, совершить однимъ словомъ актъ „ислама".

„Въ послѣднее время повсюду совершилась важная перемѣна: главнымъ препятствіемъ истинному прогрессу является не то или

оказывался политическимъ реакціонеромъ. Соловьевъ умѣлъ цѣнить юридическія гарантіи и высмѣивалъ предразсудки славянофиловъ, будто духу русскаго народа всякія юридическія гарантіи противны, справедливо считая это проповѣдью принципіальнаго безправія. Однако, какъ мы уже знаемъ, самъ Соловьевъ не сдѣлалъ всѣхъ выводовъ, проистекающихъ изъ признанія значенія и необходимости юридическихъ гарантій, ибо послѣдовательный отсюда выводъ можетъ быть только одинъ—политическое credo русскаго западничества. Этотъ послѣдній шагъ и остается теперь сдѣлать въ дѣлѣ очищенія славянофильскаго ученія и восполненія его положительными элементами западничества. Такой шагъ не можетъ встрѣтить рѣшительно никакихъ принципіальныхъ возраженій, ибо національность не состоитъ въ тѣхъ или другихъ историческихъ пережиткахъ, но представляетъ собою положительную духовную силу, которая требуетъ ихъ устраненія для своего полнаго и свободнаго проявленія [1]).

Довершивъ свое окончательное преобразованіе, реформированное славянофильство или, лучше сказать, національный универсализмъ окажется способнымъ сдѣлаться и политическимъ знаменемъ для прогрессивныхъ элементовъ нашего общества, а вмѣстѣ утолить его философскую и религіозную жажду; шаткія основы позитивнаго міросозерцанія „западничества“, привлекательнаго теперь въ силу связанныхъ съ ними прогрессивныхъ политическихъ стремленій, быстро утратили бы свою обаятельность, разъ только стало бы ясно, что переходъ къ новому міросозерцанію не обязываетъ отъ нихъ отказываться и основное историческое недоразумѣніе русской жизни было бы наконецъ исчерпано. Пора уже!

Идею христіанской политики Соловьеву приходилось защищать не только противъ тѣхъ, кто полагалъ ее въ принципіальномъ насиліи, но и противъ тѣхъ, кто основнымъ ея требованіемъ считаетъ проповѣдь принципіальнаго безсилія. Мы имѣемъ въ виду проповѣдь непротивленія злу силою, связанную съ именемъ Л. Н. Толстого. „Великій писатель земли русской“ имѣетъ безсмертныя заслуги въ религіозной жизни русскаго общества, ибо онъ первый своей могучей проповѣдью приковалъ вниманіе русской интеллигенціи къ вопросамъ религіи въ то время, когда она считалась пережитымъ и отжитымъ предразсудкомъ. За самые послѣдніе годы Толстой сдѣлался какъ бы

---

[1]) Это основное требованіе истинной политики національзма съ большимъ публицистическимъ подъемомъ было формулировано въ статьѣ «Въ чемъ же состоитъ истинный національзмъ?» (*Струве*. «На разныя темы». Ранѣе напечатано въ Вопр. Фил. и Псих., 1901, IV).

бщественной совѣстью Россіи, нелицепріятно и безпощадно обличающей всякую неправду. Свое христіанство онъ стремится сдѣлать не ученіемъ только, но прежде всего жизнью, и это требованіе онъ предъявляетъ всѣмъ, именующимъ себя христіанами. Уже по этому одному проповѣдь Толстого представляетъ колоссальное религіозное событіе въ русской исторіи. Но при этомъ онъ усвоилъ такое пониманіе христіанскаго ученія, которое, являясь по меньшей мѣрѣ спорнымъ, принимается многими какъ единственно возможное, и ученіе о непротивленіи злу, принципіальное отрицаніе государства и его учрежденій, науки, культуры и лежащаго въ ея основѣ раздѣленія труда неосторожно выдается за подлинную сущность христіанскаго ученія. Многіе, въ особенности индифферентно или враждебно относящіеся къ религіи, вполнѣ искренно считаютъ, что послѣдовательный христіанинъ долженъ отрицать культуру и активную борьбу со зломъ. И однако то и другое въ дѣйствительности является лишь принадлежностью религіознаго идеала буддизма. Но это совсѣмъ не есть идеалъ христіанской религіи, учащей, что міръ и исторія есть богочеловѣческій процессъ, благой по своему замыслу, необходимый по своимъ результатамъ, требующій дѣятельнаго участія какъ индивидуальнаго человѣка, такъ и собирательнаго человѣчества. Идеалъ царствія Божія осуществляется не только внутри насъ, гдѣ это осуществленіе можетъ явиться дѣломъ личной совѣсти и личныхъ усилій, но и внѣ насъ, какъ идеалъ нормально устроеннаго человѣческаго общества и вмѣстѣ съ тѣмъ результатъ культурнаго развитія человѣчества. Отрицательная мораль, воздержаніе отъ зла, а вмѣстѣ съ нимъ и отъ дѣятельнаго участія въ жизни, гдѣ добро смѣшается со зломъ, достаточна для буддизма, который требуетъ монашескаго отшельничества, связаннаго съ отреченіемъ отъ міра, христіанство же требуетъ дѣятельнаго подвига и отрицаетъ всякій квіэтизмъ. Ничто такъ не способно обосновать идею абсолютныхъ обязанностей, лежащихъ на каждой отдѣльной личности, какъ христіанское ученіе о божественномъ достоинствѣ и сущности человѣческой души. То, идея чего есть отъ вѣка у Бога, чего не презираетъ Богъ, и само не должно себя презирать, и человѣкъ, сознавая себя носителемъ абсолютнаго достоинства, тѣмъ самымъ принимаетъ на себя и абсолютныя обязанности. Индивидуальныя силы и способности различны, но каждая личность, какъ бы она ни казалась мала и ничтожна, незамѣнима уже потому, что она индивидуальна, т. е. имѣетъ абсолютную оригинальность и неповторяемость. Мы можемъ не понимать своей роли въ мірѣ, она представляется намъ какъ задача, ко-

торую нужно отыскать, но она *есть*. Вѣдь если удалить изъ міра даже песчинку, то разрушится все мірозданіе, представляющее собою механически связанное цѣлое. Существуетъ извѣстный афоризмъ, что будь носъ Клеопатры немного короче, міровая исторія была бы иною, но это же можно сказать и о носѣ Квазимодо, хотя значеніе его во всемірной исторіи намъ не такъ ясно, какъ носа Клеопатры.

Итакъ, христіанство учитъ насъ, что дѣло исторіи есть дѣло важное, благостное, необходимое, и обязательность нашего участія въ немъ опредѣляется не отрицательною заповѣдью воздержанія, а положительнымъ требованіемъ активнаго участія. Но исторія и развитіе культуры есть одно и то же, культуру отрицаетъ только тотъ, кто отрицаетъ и исторію и единственную область царствія Божія видитъ только въ насъ, но не внѣ насъ. А если это такъ, то упрощенное руководство для дѣятельности, состоящее въ однихъ отрицательныхъ заповѣдяхъ, недостаточно, нужна и положительная цѣль дѣятельности. Хотя эта цѣль, конечно, должна въ основѣ своей опредѣляться заповѣдями религіи, но относительно возможныхъ средствъ достиженія ея насъ можетъ просвѣтить только разумъ, избирающій и оцѣнивающій различныя средства. При семъ вполнѣ возможно, что единственнымъ при данныхъ обстоятельствахъ средствомъ окажется такое, которое, само по себѣ, внѣ отношенія къ цѣли, представляется предосудительнымъ и даже запрещаемымъ тою же религіей. Конечно, отъ такихъ средствъ откажется сторонникъ отрицательной морали, но онъ зато и будетъ обреченъ на роль зрителя, къ добру и злу постыдно равнодушнаго; въ результатѣ выйдетъ то, что въ Евангеліи названо оцѣживаніемъ комара и поглощеніемъ верблюда.

Въ замѣчательной статьѣ, озаглавленной „Идолы и идеалы“, Соловьевъ выступилъ въ защиту культуры противъ проповѣди опрощенія, какъ простѣйшаго разрѣшенія проблемы общественныхъ обязанностей. Вмѣсто „стремленія *слить* всю націю въ безформенную массу“, онъ утверждаетъ здѣсь „нравственно-органическую солидарность между простымъ народомъ и образованнымъ классомъ, обязанность для этого послѣдняго культурно служить народу, проводя въ его жизнь не собственныя измышленія и своекорыстныя затѣи, а единственно твердыя и единственно плодотворныя начала общечеловѣческаго просвѣщенія и вселенской правды“. Вмѣстѣ со всѣми представителями нашей интеллигенціи Соловьевъ скорбѣлъ о некультурности нашего народа и поднятіе этой культуры считалъ дѣломъ христіанскимъ, а не языческимъ.

Открытое нападеніе на ученіе о непротивленіи злу съ богословско-метафизической и общеэтической точки зрѣнія Соловьевъ совершилъ только въ послѣднемъ своемъ діалогическомъ произведеніи „Три разговора“, и аргументы, приведенные имъ здѣсь противъ этого ученія, кажутся мнѣ неопровержимыми и остаются до сихъ поръ ни въ какой мѣрѣ непоколебленными.

Такимъ образомъ, въ общемъ и цѣломъ, вся практическая философія Соловьева была только приложеніемъ основъ его теоретической философіи, а основное начало этой философіи есть жизненное начало христіанства. Цѣлостное и послѣдовательно развитое христіанское міросозерцаніе,—вотъ что даетъ современному сознанію философія Соловьева. И въ этомъ міросозерцаніи однѣ потребности духа не подавляются во имя другихъ, здѣсь царитъ полная духовная свобода, въ немъ находятъ свое мѣсто и современная философія, и наука, и запросы практической жизни, и все это освѣщается однимъ общимъ свѣтомъ. Философія Соловьева, слѣдовательно, отвѣчаетъ самымъ глубокимъ и высокимъ запросамъ человѣческаго духа—стремленію къ цѣльному міросозерцанію, которое было бы не только теоретическимъ, но и практическимъ.

Соловьева многіе называли и въ насмѣшку, и серьезно пророкомъ, и за его внѣшность, и за его ученіе. Его служеніе было, дѣйствительно, пророческимъ и, непонимаемый и осмѣиваемый современниками, онъ начинаетъ все болѣе оцѣниваться въ нашихъ глазахъ. Человѣчество пережило многовѣковое господство отвлеченнаго клерикализма, враждебное свободной мысли и научному изслѣдованію; мы переживаемъ теперь вѣкъ отвлеченнаго раціонализма, отвергнувшаго сначала религію, а затѣмъ и философію во имя точнаго знанія и свободнаго изслѣдованія. Но есть основанія думать, что и этотъ періодъ приходитъ къ концу и уже исчерпываетъ свои положительныя потенціи. На очереди новый высшій синтезъ, въ которомъ испытующій духъ возвращается къ себѣ, къ исконнымъ своимъ запросамъ и, обогащенный всѣми пріобрѣтеніями вѣкового развитія знанія и мысли, освобождается отъ господства того или иного отвлеченнаго начала, но всѣ ихъ гармонически соединяетъ. Исканіе этого синтеза было дѣломъ жизни Соловьева. Въ сумеркахъ бытія мы принимаемъ за источникъ еле брезжущаго свѣта то тѣ, то другіе предметы, только сильнѣе другихъ его отражающіе. Съ ясновидѣніемъ пророка Соловьевъ прозрѣвалъ истинный его источникъ, свѣтъ немеркнущій, невечерній. Онъ самъ всю жизнь шелъ навстрѣчу этому свѣту и звалъ къ нему. Пойдемъ за нимъ!

8) Объ экономическомъ идеалѣ [1]).

Возникновеніе научнаго опыта опредѣляется потребностями двоякаго рода: онъ служитъ или интересамъ чистаго знанія, является самоцѣлью, или же вызывается посторонними человѣческими потребностями,—все равно, матеріальнаго или идеальнаго порядка, имѣетъ, слѣдовательно, внѣшнюю цѣль. Въ первомъ случаѣ мы имѣемъ *науку* въ собственномъ смыслѣ, во второмъ—*технику*, конечно, понимаемую въ самомъ широкомъ смыслѣ и включающую въ себя на ряду съ технологіей и медицину, и юриспруденцію, и научную агрономію. Наука автономна въ своихъ задачахъ и проблемахъ, техника всегда гетерономна: она имѣетъ готовую задачу, служитъ извнѣ данному идеалу, заранѣе предполагаетъ, слѣдовательно, существованіе такого *блага*, которое представляется для нея безусловнымъ, абсолютнымъ, критикѣ въ ней самой не подлежащимъ. Такое абсолютное благо для медицины есть человѣческое здоровье, для технологіи — увеличеніе производительности человѣческаго труда и т. д. Однако идеалъ, дающій содержаніе абсолютному долженствованію любой отрасли техники, является лишь относительно-абсолютнымъ, какъ ни кажется противорѣчиво такое словосочетаніе; самъ по себѣ онъ можетъ еще очень далеко отстоять отъ того пункта человѣческаго знанія, гдѣ оно непосредственно упирается въ абсолютное и въ немъ находитъ опору; внѣ данной спеціальной дисциплины онъ подлежитъ критическому обсужденію, но самое ея существованіе уже предполагаетъ принятіе его въ качествѣ безусловнаго критерія для различенія добра и зла въ ея предѣлахъ.

---

[1]) Вступительная лекція въ курсъ. «Критическое введеніе въ политическую экономію». Напечатана въ *Научномъ Словѣ*, 1903, V.

Политическая экономія также принадлежитъ къ области техники ь указанномъ широкомъ смыслѣ этого понятія. Она возникла и гществуетъ, поддерживаемая той практической важностью, которую ь настоящее время имѣютъ экономическіе вопросы въ жизни куль- грнаго человѣчества. Она родилась какъ плодъ поисковъ современ- аго сознанія и совѣсти за *правдой* въ экономической жизни. Она ызвана не теоретическими, а этическими запросами современнаго гловѣчества. *Политическая экономія*, по этому предваритель- эму ея опредѣленію, *есть прикладная этика*, именно этика юномической жизни.

Слѣдовательно, и политическая экономія не автономна, а гете- юномна въ своемъ идеалѣ, который ей данъ или заданъ, предста- іяя для нея какъ бы родъ аксіомы. Однако до того момента, пока ы не переступили за порогъ политической экономіи, пока мы еще танавливаемся у ея дверей, мы имѣемъ право и обязанность эдвергнуть свободной критикѣ и обсужденію эти конечные ея іеалы, которые, какъ и во всякой технической дисциплинѣ, лишь носительно-абсолютны. Мы можемъ подвергнуть ихъ критическому лытанію, приведя ихъ въ связь съ тѣмъ, что представляется для іеъ дѣйствительно абсолютнымъ и незыблемымъ. Въ результатѣ та- го критическаго обсужденія мы получимъ нѣкоторыя руководящія чала для сужденія и о томъ, въ какой мѣрѣ удовлетворяетъ сво- іъ задачамъ теперешняя политическая экономія, насколько пра- льно и ясно она ихъ понимаетъ. И съ этой точки зрѣнія мы под- ргнемъ критическому пересмотру какъ основныя проблемы, такъ и щее содержаніе современной политической экономіи [1]).

Двѣ великихъ проблемы даютъ жизнь политической экономіи: облема производства богатствъ и распредѣленія ихъ, вопросъ эко- мическій и соціальный. Задачу политической экономіи опредѣляютъ этому два идеала: *идеалъ экономическій и соціальный*. Из- ѣдованіе этихъ идеаловъ, этихъ двухъ порядковъ долженствова- і, абсолютнаго для политической экономіи, и должно прежде всего тавить предметъ критическаго введенія въ политическую экономію. ѣсь мы займемся долженствованіемъ перваго рода, или, что то же, просомъ объ идеалѣ экономической политики.

Богатство есть абсолютное благо для политической экономіи. ікому изъ экономистовъ не придетъ въ голову въ этомъ усумниться и объ этомъ спрашивать. Умножай богатства,—вотъ законъ и про- ки для политической экономіи. А такъ какъ ростъ богатствъ на-

[1]) Объ этомъ см. статью «Задачи политической экономіи».

ходится въ связи съ развитіемъ потребностей, то иначе выраженная эта же заповѣдь гласитъ такъ: умножай и утончай потребности и создавай этимъ условія для роста богатствъ. Правда, при послѣдовательномъ развитіи этой доктрины экономисты наталкиваются на непредвидѣнную трудность, на роскошь. Роскошь есть очевидное зло и въ глазахъ экономиста, ибо она ведетъ къ уменьшенію богатствъ, слѣдовательно, противорѣчитъ первой заповѣди экономическаго катехизиса, хотя и свято слѣдуетъ второй. Своеобразный интересъ въ экономической литературѣ представляютъ поэтому споры о роскоши и объ ея значеніи, при чемъ одни экономисты исходятъ изъ признанія полезности, даже необходимости роскоши, поскольку ею выполняется вторая заповѣдь (напр. Мальтусъ въ своей защитѣ роскошествующихъ землевладѣльцевъ, защитники милитаризма, какъ создающаго спросъ на предметы военнаго дѣла и проч.), другіе подчеркиваютъ вредъ роскоши, ссылаясь на первую заповѣдь (и съ этой точки зрѣнія осуждаютъ и роскошествующіе классы, и милитаризмъ). Споръ не привелъ ни къ чему безспорному и остается незаконченнымъ; да и очевидно, что антиномія здѣсь не устранима, и вопросъ чисто экономическими критеріями, слѣдовательно, въ предѣлахъ политической экономіи рѣшенъ быть не можетъ, какъ бы ни росла литература за и противъ роскоши.

Позволительно задаться вопросомъ, какимъ образомъ въ политической экономіи получило столь безспорное значеніе столь спорное ученіе, какъ основная ея предпосылка о значеніи роста потребностей? Догматъ этотъ внесенъ былъ первоначально въ политическую экономію въ качествѣ методологической условности, гипотетическаго предположенія. У Ад. Смита человѣкъ выступаетъ, какъ извѣстно, по двумъ различнымъ вѣдомствамъ съ совершенно противоположными чертами: по вѣдомству этики онъ надѣленъ однимъ альтруизмомъ, а по вѣдомству политической экономіи — однимъ эгоизмомъ, такъ что изображаетъ собою вошедшаго въ пословицу „economic man“ политической экономіи. И введенная Ад. Смитомъ предпосылка получила, съ легкой его руки, прочное право гражданства въ политической экономіи; слабый и теоретически безплодный протестъ пыталась поднять противъ этическаго матеріализма политической экономіи историко-этическая школа, зато доктрина экономическаго матеріализма, вообще школа Маркса, еще болѣе заострила это ученіе, превративъ его изъ методологической предпосылки въ основное положеніе философіи исторіи, въ ученіе объ экономической борьбѣ классовъ какъ подлинной основѣ всего историческаго процесса. Если

не считать Рескина, Толстого и нѣкоторыхъ изъ такъ называемыхъ утопическихъ соціалистовъ, вопросъ о богатствѣ какъ общечеловѣческая и этическая проблема и не поднимался въ политической экономіи. И это, безъ сомнѣнія, объясняется не какимъ-либо личнымъ матеріализмомъ экономистовъ, между которыми мы знаемъ великихъ представителей практическаго идеализма, а скудостью ихъ общаго міровоззрѣнія, ихъ позитивизмомъ, который не побуждаетъ ихъ къ критическому раздумью на порогѣ научнаго зданія, а сразу вводитъ въ его закоулки, откуда не откроется уже широкихъ перспективъ. Принципіальные вопросы превращаются въ фактическіе и, въ обратной пропорціи къ скудости общихъ идей, растутъ спеціальныя изслѣдованія. Однако, послѣ вѣкового развитія экономической науки должно же придти время и критическаго раздумья, когда можетъ ставиться не только questio facti, но и questio iuris.

Итакъ, поставимъ questio iuris относительно абсолютнаго блага политической экономіи, ея экономическаго идеала. Здѣсь заключается цѣлая философская и всемірно-историческая проблема: есть ли богатство и ростъ потребностей благо при свѣтѣ не только политической экономіи, но и нравственной философіи? Есть ли это не только экономически-абсолютное благо, но и благо вообще? Если да, то въ какомъ смыслѣ, если нѣтъ, то почему и какъ? Въ-первомъ случаѣ политическая экономія имѣетъ философское и этическое право на существованіе, во-второмъ вся она низводится до какого-то недоразумѣнія или заблужденія. Итакъ, рѣчь идетъ о нравственномъ raison d'être политической экономіи.

Такая внѣ-экономическая оцѣнка богатства, очевидно, имѣетъ мѣсто только на почвѣ общаго философскаго міросозерцанія; вопросъ этотъ рѣшается въ высшей инстанціи, чѣмъ политическая экономія. Обратимся же въ эту высшую инстанцію.

Въ вопросѣ о богатствѣ и умноженіи потребностей человѣческая мысль движется между двумя крайними полюсами,—эпикуреизмомъ и аскетизмомъ. Мы должны прежде всего опредѣлить свое отношеніе къ этимъ двумъ взаимнопротиворѣчащимъ ученіямъ нравственной философіи.

Начнемъ съ эпикуреизма. Философская сторона этого ученія отличается крайней простотой и грубостью,—оно соединяется обыкновенно съ позитивизмомъ или матеріализмомъ, съ отрицаніемъ всякихъ абсолютныхъ началъ жизни и всякаго бытія помимо чувственнаго. Carpe diem, не упускай никакихъ пріятныхъ ощущеній какого бы то ни было сорта,—такова имморальная мораль эпикуреизма.

Эпикуреизмъ постепенно развивается изъ грубаго гедонизма въ эстетическій: скала физіологическихъ потребностей слишкомъ ограничена, поэтому, чтобы извлекать при помощи ихъ наибольшее количество наслажденій, ихъ нужно утончать, раффинировать. А это всего вѣрнѣе совершается при помощи привлеченія эстетики на службу чувственности. Уже въ одномъ этомъ словосочетаніи заключается чудовищное противорѣчіе, ибо прекрасное по своей метафизической природѣ неотдѣлимо отъ добраго, и эстетика отъ этики, но для эпикурейскаго эстетизма, задающаго тонъ современному декадентству, характеренъ именно этотъ эстетизмъ quand même, внѣ всякой его связи съ высшими дѣятельностями духа, слѣдовательно, въ подчиненіи низшимъ. Итакъ, эпикурейскій эстетизмъ—вотъ послѣднее слово философіи гедонизма, господствующей въ наши дни.

Наивный гедонизмъ всегда составлялъ сознательную или безсознательную философію политической экономіи, поскольку послѣдняя принимала богатство и ростъ потребностей за абсолютное благо, и этимъ объединяются самыя противоположныя экономическія направленія. Вполнѣ сознательную и весьма рѣшительную формулировку гедоническаго ученія даетъ извѣстный проф. *В. Зомбартъ*, являющійся однимъ изъ наиболѣе яркихъ талантовъ среди современныхъ экономистовъ и объединяющій въ своемъ міросозерцаніи научные элементы какъ марксизма, такъ и исторической школы. Въ новѣйшемъ своемъ трудѣ [1]) Зомбартъ съ полной откровенностью выражаетъ свои воззрѣнія, такъ что въ немъ мы имѣемъ какъ бы ясное зеркало, въ которое можетъ смотрѣться гедонизмъ. Будемъ благодарны ему за откровенность и ясность и посмотримся въ это зеркало.

Рѣчь идетъ о художественной промышленности и о развитіи современнаго вкуса. По мнѣнію Зомбарта, теперешняя Германія достигла въ этомъ отношеніи такихъ успѣховъ, что по сравненію съ нею первая половина XIX вѣка представляется временемъ страшной грубости и безвкусицы. Эту разницу Зомбартъ объясняетъ особеннымъ характеромъ образованія того времени. Вотъ какъ характеризуетъ онъ вѣкъ Фихте и Шеллинга, Гегеля и Шопенгауэра, Гейне и Гете: „Это была исключительно эстетически-философская, литературная, идеалистическая, нечувственная и потому не художественная (unsinnliche und somit unkünstlerische) культура духа, которая одна только и считалась благородною. Будучи бѣдны матеріальными благами, въ нищенской обстановкѣ, они дѣлали изъ бѣдности добродѣтель, строили

¹) Der moderne Kapitalismus. 2-ter Band. Leipzig. 1902.

аловъ и оттуда съ презрѣніемъ взирали на всякую чув-
тѣлесность. Въ ходу были воздержаніе и скромность;
іялись передъ невидимымъ, искали поцѣлуевъ тѣней и
быхъ цвѣтовъ, воздерживались и стенали. Мысль, идея,
дали на тронѣ, какъ неограниченные властители; имъ
подчиняться искусства и даже пластическія искусства".
тся удивительнымъ, что этому поколѣнію литераторовъ,
эстетиковъ, бѣдныхъ кошелькомъ, но богатыхъ сердцемъ,
itiments", но страшно бѣдныхъ „sensibilité", несвой-
изъ принципа или по недостатку средствъ настоящее по-
іальнаго благополучія, украшенія внѣшной жизни. Даже
принадлежалъ къ болѣе свѣтской (weltverwandtere)
й не чуждъ былъ наслажденій и у котораго не было не-
усѣ къ роскоши и блеску, даже Гете жилъ въ домѣ,
раго нашему теперешнему вкусу представляется жал-
кимъ, и даже Гете могъ выразить такую мысль, что
оскошное убранство комнатъ существуетъ только для
щихъ мыслей — воззрѣніе, усвоенное Шопенгауэромъ".
ники не знали волшебнаго очарованія обстановки изъ
цей, они ничего не понимали въ искусствѣ жить въ кра-
 аскетами или пуристами. Они или одѣвались какъ на-
южій волосъ и питались акридами и дикимъ медомъ,
ь гимназическаго учителя или чиновника". Въ настоя-
е жизнепониманіе претерпѣваетъ перемѣны. Оно стано-
имущественно литературнаго преимущественно художе-
ь абстрактно-идеалистическаго чувственнымъ. Пробуж-
къ видимому здѣшняго міра, красивой формѣ даже
дметовъ, для радости жизни и ея наслажденій. Худо-
ущеніе становится опредѣляющимъ началомъ всего
художественный идеалъ руководящимъ во всѣхъ обла-
режде искусство находилось подъ игомъ мысли, лите-
азіи, такъ теперь художественное воззрѣніе господ-
итературой и всѣми областями духа. Повидимому, при-

нему съ расточительнымъ изобиліемъ, создастъ цѣлый міръ вожделѣній и красивыхъ формъ, поколѣніе людей, для которыхъ наслажденіе, радость жизни сдѣлаются сами собою разумѣющимися спутниками земныхъ странствій, людей съ утонченными чувствами, съ эстетическимъ міропониманіемъ. Это значитъ: количественно потребность въ изящномъ принимаетъ такіе размѣры, о которыхъ мы теперь не можемъ составить себѣ и малѣйшаго представленія, она возрастетъ безмѣрно, до такихъ колоссальностей и великолѣпія, по сравненію съ которымъ „роскошь" императорскаго Рима, блескъ Венеціи, расточительность Версаля превратится въ ничто". Въ другомъ мѣстѣ Зомбартъ обращаетъ вниманіе на „болѣе цѣнное, искусное и удобное устройство ресторановъ и отелей, кафе и кабаковъ, желѣзнодорожныхъ поѣздовъ и пароходовъ, торговыхъ домовъ, а равно и всѣхъ дѣловыхъ помѣщеній капиталистическихъ предпріятій. Въ настоящее время впереди всѣхъ по части эстетической обстановки идутъ магазины парфюмерными товарами и галстуками, магазины бѣлья, салоны для завивки дамъ, салоны для стрижки и бритья, фотографическія мастерскія и т. д. Дѣловая и торговая жизнь пропитывается красотой". Натурально, единственнымъ признакомъ красоты здѣсь является техническая цѣлесообразность: „мы научимся находить прекраснымъ, что является технически совершеннымъ". „Въ машинѣ лежитъ стиль будущаго". Конечно, съ своей точки зрѣнія Зомбартъ совершенно устраняетъ понятіе и вопросъ о роскоши. „Не существуетъ столь расточительныхъ тратъ, столь утонченныхъ наслажденій жизнью, которыя бы не могли найти своей санкціи и потому оправданія въ личности своего выполнителя. Драгоцѣнная жемчужина, которую Клеопатра велѣла растолочь, съ тѣмъ, чтобы высыпать порошокъ въ чашу съ виномъ, предложенную гостю, упоминается во всякомъ трактатѣ о роскоши, какъ иллюстрація „крайностей". Однако, кто изъ тѣхъ, кому хотя до нѣкоторой степени понятно очарованіе необыкновенныхъ людей, захочетъ искать ихъ въ образѣ этой великой жены? Или въ ночныхъ катаньяхъ Людвига II? Или въ роскоши и блескѣ короля солнца?"

Въ довершеніе характеристики воззрѣній Зомбарта укажемъ еще, что онъ въ томъ же самомъ сочиненіи устанавливаетъ слѣдующее положеніе: „мы сдѣлались богаты потому, что цѣлыя расы и племена умерли за насъ, цѣлыя части свѣта обезлюдились, цѣлыя страны и культуры опустошены" (Der moderne Kapitalismus. Erster Band. 326—48). Такова, стало быть, цѣна этого счастія теперешняго и будущаго человѣчества.

Но довольно этого мѣщанскаго бреда, сдобреннаго моднымъ ницшеанствомъ. Вотъ что показываетъ зеркало гедонизма. Историческое азвитіе ведетъ въ представленіяхъ Зомбарта отъ звѣрочеловѣчества (какъ выражался Соловьевъ) къ свиночеловѣчеству, и въ концѣ корбнаго историческаго пути ему видится въ качествѣ его цѣли саодовольный, „не этическій, а эстетическій“ филистеръ, съ идеали модной барыни! Гдѣ здѣсь мѣсто, въ этой парикмахерской цивиизаціи, мученію рождающейся мысли, томленію мятущейся совѣги, подвигу любви и самоотверженія, неустанной борьбѣ съ собой, гда въ этомъ всемірномъ ресторанѣ помѣстится нашъ бѣдный духъ ь его міровыми вопросами? Духъ сданъ здѣсь безъ боя удовлетвоэнной чувствѣнности, его первородство продано за чечевичную поxебку. Отсутствіе идеаловъ замѣняется здѣсь „жизнью въ красотѣ“. отопленіе духа въ чувственности, жизнь безъ идеаловъ, духовное ѣщанство, — такова неизбѣжная логика гедонизма. И эта черта не едставляетъ личной особенности воззрѣній Зомбарта, ему принадлежитъ лишь заслуга послѣдовательности, откровеннаго вскрытія его содержанія идеаловъ гедонизма, приведенія его къ нравственому абсурду [1]).

Но если гедонизмъ хочетъ отдать духъ въ плѣнъ матеріи, то кетизмъ стремится его совершенно отъ нея освободить. Тѣло и его изнь для аскета есть абсолютное зло. Плотинъ, крупнѣйшій представиль неоплатонизма и одинъ изъ величайшихъ философовъ всѣхъ вреэнъ, по разсказамъ его ученика и біографа Порфирія, какъ будто стыился того, что живетъ въ тѣлѣ, и поэтому отказывался давать о ѣбѣ біографическія свѣдѣнія и не позволялъ рисовать съ себя пор-

---

[1]) Профессоръ *Антонъ Менгеръ* въ своемъ новѣйшемъ трудѣ «Neue aatslehre». Jena 1903 (заслуживающемъ полной симпатіи за его демократическія тенденціи, но не представляющемъ крупной научной цѣнности) дается, между прочимъ, слѣдующимъ вопросомъ: «Нельзя не признать, ворить онъ, что современности, если не будутъ выработаны новые стои (Ordnungen) нравственности (взамѣнъ теряющей свою силу религіозой морали), грозитъ тотъ же моральный упадокъ, который постигъ античную цивилизацію послѣ разрушенія народныхъ религій язычества» (74). ги новые устои Менгеръ видитъ въ... газетной прессѣ, представляющей обой, при соблюденіи извѣстныхъ предосторожностей при составленіи эдакціи, возможныхъ въ будущемъ народномъ государствѣ, «дѣйствительое, независимое отъ какой бы то ни было вѣры въ догматы средство ія поощренія нравственности» (75). «Конечно, на ряду съ этими установленіями могло бы происходить и моральное обученіе молодежи, при которомъ добродѣтель будетъ рекомендоваться ради ея самой, однако народное трудовое государство не можетъ ожидать большого успѣха отъ равственныхъ предписаній, которыя подобно категорическому императиу у Канта лишены всякой санкціи» (76). Эта идея Менгера вполнѣ достойна включенія въ построеніе будущаго, созданное Зомбартомъ.

треты или лѣпить статую, увѣковѣчивать „призракъ призрака", какъ онъ сказалъ художнику Амелію. Всякое наслажденіе есть плѣнъ духа. Жизнь есть миражъ, злой обманъ, мара. Подавляй въ себѣ потребности, такъ чтобы заживо умереть, освободиться отъ мірового зла, перейти въ состояніе нирваны. Самымъ послѣдовательнымъ и рѣшительнымъ выраженіемъ аскетическаго пониманія міра является религія буддизма. Вызовемъ же изъ тьмы временъ, изъ глубины загадочнаго востока великую тѣнь Будды и выслушаемъ его мнѣніе о жизни, послѣ того какъ мы только что слышали мнѣніе современнаго западно-европейскаго ученаго. Въ Суттѣ-Нипатѣ, канонической книгѣ буддизма [1]), мы читаемъ:

„Кто здѣсь ничего не беретъ себѣ, что бы ни было дано ему— будь то длинное или короткое, большое или малое, дурное или доброе, того назову я брахманой".

„Кого не влечетъ къ себѣ ни этотъ міръ, ни слѣдующій, кто не подвластенъ никакому желанію, того назову я брахманой".

„Кто забылъ всѣ тѣлесныя наслажденія, кто разрушилъ въ себѣ самое сѣмя ихъ и грядетъ по свѣту, не имѣя здѣсь никакого пристанища, того назову я брахманой".

„Если удастся достичь тѣлесныхъ радостей тому, кто жаждетъ ихъ, онъ становится радостнымъ, найдя любезное смертнымъ; если же не удастся ему достичь тѣхъ радостей, онъ мучится, какъ пронзенный стрѣлой. Кто избѣгаетъ тѣлесныхъ радостей, какъ на головку змѣи боятся наступить босой ступней, тотъ размышленіемъ всегда отгонитъ отъ себя эту жажду радостей. Кто жаждетъ тѣхъ радостей, жаждетъ полей и добра, коней и коровъ, слугъ, близкихъ и женъ, того побѣждаетъ грѣхъ, того сокрушаютъ несчастія и въ его сердце вольются страданія, какъ вода сквозь щель въ челнокѣ. Итакъ, размышленіемъ изгоняйте плотскія радости; освободившись отъ нихъ, легко переплыть это море; вычерпайте всю воду изъ ладьи своей,— легко и весело къ иному берегу она понесется".

„Человѣкъ, привязанный къ тѣлу, покрытый корою грѣха, обольщенный, не радуется въ уединеніи, не очищается отъ плотскихъ наслажденій. Кого водятъ здѣсь страсти и похоти, кого научаютъ желанія радостей,—трудно освободиться тому, прилѣпленному къ бывшему и будущему, мечтающему о новыхъ радостяхъ, сладко вспоминающему прошедшія... Вижу я въ этомъ мірѣ боязливую породу, порабощенную жаждой жизни,—это несчастные люди,

[1]) Въ переводѣ Н. В. Герасимова (съ англійскаго).

тоскующіе въ пасти смерти, поглощенные потокомъ возрожденія. Взгляни на этихъ людей: какъ рыбка трепещетъ въ изсохшемъ ручейкѣ, такъ и они дрожатъ въ постоянномъ безпокойствѣ и заботѣ о себѣ; ты же иди въ смиреніи, не питая въ себѣ страсти къ жизни".

Итакъ, основнымъ положеніемъ пессимистической философіи аскетизма является то, что жизнь и всякая радость жизни есть зло, подлежащее подавленію и отрицанію. Аскетическое міропониманіе встрѣчается въ различныхъ философскихъ и религіозныхъ сектахъ. Его усвоило себѣ и то аскетическое пониманіе христіанства, которое ближе къ ученію Будды, нежели Христа. Основанное на одностороннемъ и потому невѣрномъ истолкованіи евангельскаго ученія о богатствѣ, это міропониманіе нерѣдко превращаетъ Божій міръ въ исключительное царство сатаны, въ которое не проникаетъ ни одного луча божественнаго свѣта.

Очевидно, каковы могутъ быть практическіе выводы аскетическаго міропониманія для исторіи и политической экономіи. Прежде всего, если жизнь есть зло, а ея радость—безусловный грѣхъ, то для напуганнаго воображенія аскета единственнымъ выходомъ представляется подавленіе въ себѣ этой жизни, постепенное самоумерщвленіе. Убивай свою плоть, сокращай свои потребности, отрицай богатство какъ соблазнъ и величайшее зло,—такова заповѣдь аскетизма [1]). Итакъ, основная заповѣдь аскетизма діаметрально противоположна главной предпосылкѣ политической экономіи, которая основана на признаніи законности и желательности роста потребностей. Аскетизмъ отрицаетъ политическую экономію, отрицаетъ экономическое развитіе, отрицаетъ матеріальную культуру.

Но дѣло не ограничивается еще и этимъ. Для аскетическаго міропониманія нѣтъ и исторіи, какъ планомѣрнаго развитія всего человѣческаго рода, какъ разумнаго и цѣлесообразнаго процесса. Для

---

[1]) Вотъ нѣсколько примѣровъ христіанскаго аскетизма. «Бл. Іеронимъ стригъ волосы только въ Пасху и постился до того, что глаза его становились мутными, а кожа отвердѣла, какъ кремень; св. Макарій 6 мѣсяцевъ спалъ въ болотѣ и боролся со страстями тѣмъ, что давалъ кусать свое тѣло насѣкомымъ; св. Пахомій въ продолженіе 15 лѣтъ не спалъ лежа; св. Авраамій 50 лѣтъ не умывался; св. Евпраксія дрожала при мысли о купаньѣ, а св. Симеонъ 30 лѣтъ стоялъ на столбѣ, приковавъ къ нему себя цѣпью, и постоянно дѣлалъ земные поклоны. Одинъ изъ посѣтившихъ его попытался опредѣлить ихъ количество, насчиталъ 1,240 подъ рядъ и сбился со счету. Это были настоящіе герои въ чисто-варварскомъ вкусѣ, и лучшихъ проповѣдниковъ религіи духа среди чувственныхъ полудикарей нельзя себѣ и представить» (*М. С. Корелинъ*. Важнѣйшіе моменты въ исторіи средневѣкового папства. Спб., 1901, стр. 27—8).

него историческая жизнь не есть задача, разрѣшаемая совокупнымъ человѣчествомъ и сообщающая исторіи самостоятельную цѣнность и смыслъ, а лишь многочисленное и многообразное повтореніе одной и той же горестной исторіи—индивидуальной человѣческой жизни. Для человѣчества существуетъ поэтому только одна задача—индивидуальнаго душеспасительства, индивидуальнаго освобожденія отъ мірового зла (въ этихъ границахъ ученіе Будды отличается и высокимъ альтруизмомъ), но внѣ этого никакихъ историческихъ задачъ, переживающихъ жизнь отдѣльной личности, не существуетъ. Такимъ образомъ, доктрина аскетизма, свое чистѣйшее выраженіе нашедшая въ буддизмѣ, необходимо анти-исторична и даетъ мѣсто только нравственному индивидуализму, отрицая коллективно-нравственныя или общественныя задачи. Эти особенности буддизма,—отрицаніе политической экономіи и матеріальной культуры, исторіи и общественной морали, воскресаютъ и въ наше время въ ученіяхъ, въ наибольшей степени усвоившихъ себѣ отдѣльныя черты буддизма. Всѣ эти черты можно усмотрѣть, напр., въ философіи Л. Н. Толстого; отрицаніе исторіи типично для философіи Шопенгауэра, сильно окрашенной въ цвѣта буддизма.

Аскетическое міросозерцаніе ничѣмъ не чуждо въ такой степени современному сознанію, какъ этимъ своимъ отрицаніемъ исторіи и общественной морали. На эту точку зрѣнія не можетъ стать современный человѣкъ, не дѣлая надъ собой нравственнаго насилія или не замыкаясь отъ людей. Въ этихъ пунктахъ буддизмъ, несмотря на отдѣльные случаи возрожденія (которымъ въ ближайшемъ будущемъ, повидимому, предстоитъ въ Зап. Европѣ быстрое увеличеніе), является ступенью развитія мысли, которая окончательно перейдена европейскимъ человѣчествомъ и возвратъ къ которой такъ же невозможенъ, какъ къ астрономіи до Коперника. Современная мораль основывается на признаніи цѣнности исторіи и обязательности историческихъ задачъ, не вмѣщающихся въ личной морали и необходимо требующихъ отъ человѣка признанія его идеальной связи со всѣмъ человѣчествомъ прошлаго, настоящаго и будущаго; самый скромный человѣкъ въ этомъ смыслѣ долженъ видѣть въ себѣ не только нравственную личность, но и историческаго дѣятеля: немногіе заслуживаютъ права такъ называться, но историческія обязанности существуютъ для всѣхъ.

Итакъ, мы имѣемъ по вопросу о богатствѣ два взаимно противорѣчащія и другъ друга уничтожающія воззрѣнія. Остановимся ли мы въ безпомощности предъ этимъ противорѣчіемъ и присоединимся къ тому или другому изъ нихъ, повинуясь только личной прихоти или

вкусу? Но это значило бы полное нравственное банкротство политической экономіи, разъ принимается, что она держится только на капризѣ и можетъ быть уничтожена тоже только капризомъ. Недостаткомъ обѣихъ точекъ зрѣнія является общій имъ этическій матеріализмъ, хотя и странно слышать этотъ упрекъ въ примѣненіи къ аскетизму наряду съ гедонизмомъ. Оба эти воззрѣнія считаютъ матеріальныя потребности и матеріальную жизнь или даже вообще жизнь самостоятельной цѣлью или цѣнностью и расходятся только въ томъ, что одно воззрѣніе эту цѣль признаетъ, а другое отрицаетъ, хотя однимъ этимъ отрицаніемъ и ограничивается. Имъ обоимъ одинаково чужда та точка зрѣнія, согласно которой богатство и матеріальная жизнь есть не самоцѣль, а только средство для служенія высшей, абсолютной цѣли, и потому должны оцѣниваться не сами по себѣ, а на основаніи того отношенія, въ которомъ они находятся къ этой высшей цѣли.

Каковы цѣль и смыслъ человѣческой жизни вообще? Вотъ вопросъ, который неминуемо диктуется человѣку его человѣческимъ достоинствомъ; безъ того или иного рѣшенія этого вопроса онъ не можетъ приступить ни къ какому занятію, будетъ ли это политическая экономія, или технологія, или медицина. Ибо то, что даетъ общій смыслъ жизни, осмысливаетъ и любое занятіе, ее наполняющее. Но, очевидно, что этотъ вопросъ не рѣшается въ предѣлахъ ни политической экономіи, ни какой угодно спеціальной науки, напротивъ, извѣстное рѣшеніе этого вопроса уже предполагается въ ней даннымъ или имѣющимся. Поэтому каждый человѣкъ поневолѣ является философомъ, въ томъ смыслѣ, что хорошо или плохо, но рѣшаетъ для себя эти философскія проблемы. Очевидно, что въ зависимости отъ того или иного способа рѣшенія проблемы философской различно ставится и разрѣшается и политико-экономическая проблема, но очевидно также, что это разрѣшеніе совершается за предѣлами политической экономіи, и политико-экономическіе аргументы не играютъ здѣсь никакой роли.

Является ли человѣкъ, а затѣмъ человѣчество, а затѣмъ его исторія только фактомъ, непредвидѣннымъ результатомъ причинныхъ рядовъ, не имѣющимъ никакой внутренней необходимости, а лишь необходимость внѣшнюю, или же человѣкъ и историческое человѣчество несетъ въ себѣ абсолютную идею, выполняетъ абсолютную задачу, существуетъ не вслѣдствіе случайной комбинаціи причинъ, а во имя нравственной цѣли? Вотъ основная дилемма, предрѣшеніе которой опредѣляетъ философію политической экономіи. Очевидно, что изъ перваго воззрѣнія только одна дорога—въ Зомбартовскій эпикуреизмъ,

одна мораль—„душа, ѣшь, пей и веселись“, одинъ идеалъ—парикмахорская цивилизація, дамскій будуаръ. Второе воззрѣніе допускаетъ различные выходы. Однимъ изъ такихъ выходовъ можетъ быть и философія аскетизма въ различныхъ ея оттѣнкахъ. Но онъ приводитъ, какъ мы видѣли, въ тупикъ вслѣдствіе узости своего принципа. Въ основѣ философіи аскетизма лежитъ совершенно правильная мысль, что животная, чувственная жизнь, разсматриваемая только какъ фактъ, подлежитъ отрицанію, но она это отрицаніе превращаетъ въ уничтоженіе, вмѣсто подчиненія этого факта высшему, идеальному принципу, вмѣсто, говоря коротко, его идеализаціи или одухотворенія.

Человѣческая жизнь имѣетъ абсолютный смыслъ и цѣнность не въ собѣ самой, а внѣ себя и выше себя, получаетъ ее не въ качествѣ эмпирическаго или біологическаго факта, а какъ служеніе высшему, идеальному началу, сущему добру. Ея идеальное содержаніе составляетъ поэтому дѣятельность человѣческаго духа, нравственно самоопредѣляющаго, избирающаго свободнымъ нравственнымъ актомъ то или другое направленіе воли, работы духовной. Въ работѣ духовной и состоитъ цѣль человѣческой жизни и для этой цѣли все остальное должно разсматриваться только какъ средство. Эта работа выражается, конечно, въ различныхъ духовныхъ благахъ и ихъ совокупность и составляетъ то, что называется культурой или культурными пріобрѣтеніями данной исторической эпохи.

Одно и то же идеальное содержаніе, или вѣрнѣе, одинаковую задачу имѣетъ жизнь какъ отдѣльнаго индивида, такъ и совокупности ихъ или историческаго человѣчества. Но если такъ, то въ чемъ же тогда особенное содержаніе исторіи? На этотъ вопросъ легче всего можно отвѣтить сравненіемъ съ развитіемъ отдѣльнаго индивида. Предъ нашимъ сознаніемъ въ разные возрасты нашей жизни и въ разные моменты духовнаго развитія ставятся въ сущности одни и тѣ же вопросы о добрѣ, объ истинѣ, о нашемъ отношеніи къ міру и людямъ, о человѣческой жизни и ея цѣли и т. д., одни и тѣ же вопросы, но какъ различно они ставятся и рѣшаются. Съ наивной простотой справляется съ ними дѣтское сознаніе, съ легкомысленной рѣшительностью ихъ разрубаетъ юность, но они опять возвратятся въ спокойный духъ зрѣлаго возраста и углубленное сознаніе старости. Не то же ли мы имѣемъ въ исторіи? Не одно ли и то же абсолютное содержаніе человѣческой жизни и идеальные запросы человѣческаго духа воспроизводятся историческимъ человѣчествомъ, но все въ болѣе широкомъ масштабѣ, съ увеличивающейся глубиною и сложностью? Если неизмѣнно и абсолютно содержаніе духовной жизни, опредѣ-

ляясь одними и тѣми же запросами духа, то измѣнчивы и подлежатъ историческому развитію условія этой жизни, а потому и формы удовлетворенія однихъ и тѣхъ же запросовъ.

Духовная жизнь требуетъ одного, хотя и отрицательнаго, но безцѣннаго и незамѣнимаго для себя условія,—*свободы;* нравственное самоопредѣленіе можетъ быть только свободно и, наоборотъ, только свободное самоопредѣленіе можетъ имѣть нравственную цѣну. Безполезно доказывать эту самоочевидную истину. Но совершенную свободу имѣетъ только чистый духъ, свободный отъ всякихъ внѣшнихъ вліяній и открытый лишь внутреннимъ. Человѣкъ же существуетъ въ тѣлѣ, слѣдовательно, онъ связанъ съ внѣшнимъ, матеріальнымъ міромъ, въ которомъ царитъ механическая необходимость. Свобода человѣческаго духа поэтому необходимо подлежитъ внѣшнимъ (не говоря уже о внутреннихъ) ограниченіямъ; полная, духовная свобода представляетъ для эмпирическаго человѣка недостижимый идеалъ. И все же идеалъ! Все же чѣмъ ближе человѣкъ къ идеалу, чѣмъ автономнѣе его нравственная жизнь, тѣмъ полнѣе можетъ онъ выразить свое духовное *я*. Что можно возразить въ этомъ смыслѣ противъ формулы Гегеля, который содержаніе исторіи видитъ въ развитіи человѣческаго духа къ свободѣ и тѣмъ самымъ къ самосознанію!

Внѣшняя несвобода человѣческой личности имѣетъ двѣ главныхъ формы: зависимости человѣка отъ человѣка,—т.-е. политической и соціальной, и зависимости человѣка отъ природы, т.-е. экономической. Мы остановимся здѣсь на этой послѣдней [1]).

Человѣкъ зависитъ отъ природы,—можетъ ли быть что-нибудь тривіальнѣе этого положенія. И между тѣмъ, если вдуматься въ него, какое центральное мѣсто занимаетъ оно въ объясненіи человѣческой исторіи. Мы связаны съ природой и зависимъ отъ нея своимъ тѣломъ. Наше тѣло нуждается въ пищѣ, въ одеждѣ, въ перемѣнѣ мѣста, въ сообщеніи съ другими тѣлами, въ освѣщеніи, въ отопленіи и т. д. и т. д. И природа вовсе не идетъ навстрѣчу этимъ потребностямъ. Земля проклятія произращаетъ волчцы и тернія и только въ потѣ лица человѣкъ имѣетъ хлѣбъ свой. Природа есть для насъ чуждая и враждебная стихія, съ которой намъ приходится вести борьбу, отстаивая самое существованіе. Тѣлесность, матеріальность нашего существованія познается нами какъ оковы, какъ бремя, во имя котораго мы должны нести тяжесть народнаго и частнаго хозяй-

[1]) О соціальной зависимости см. слѣдующую статью.

ства. Матерія познается нами какъ матерія именно со стороны непроницаемости, отчужденности цѣлямъ человѣка. И, напротивъ, всякая побѣда надъ ней, всякое хозяйственное завоеваніе состоитъ въ подчиненіи ея цѣлямъ человѣческаго духа. Одна и та же сила тепла дѣйствуетъ въ Андижанскомъ землетрясеніи, которое представляется намъ такимъ злобнымъ актомъ безсмысленной стихіи, и въ паровой машинѣ. Одна и та же сила электричества разрушительна въ качествѣ молніи, но служитъ намъ въ телефонѣ, телеграфѣ. Матерія перестаетъ быть для насъ матеріей, какъ только силы природы начинаютъ служить нашей идеѣ. Побѣды техники есть поэтому ни что иное, какъ одухотвореніе матеріи, уничтоженіе ея какъ таковой. Ростъ народнаго богатства, успѣхи техники и промышленности выражаютъ постепенную спиритуализацію матеріи. Развѣ не уничтожается хотя отчасти, непроницаемость матеріи, которая реально испытывается нами какъ раздѣляющее насъ пространство, когда оно преодолѣвается паровымъ транспортомъ, прорѣзается духовной молніей телефона или телеграфа! Не вырываемъ ли мы теперь въ химической промышленности у природы ея чаръ и даровъ, которые она скрыла отъ насъ, заставивъ насъ быть рабами ея стихійныхъ и нераціональныхъ процессовъ? Стремясь замѣнить естественное—искусственнымъ, т. е. нераціональное раціональнымъ, не навязываемъ ли мы природѣ какъ бы насильно нашъ собственный раціонализмъ и не дѣлаемъ ли ее дѣйствительно „инобытіемъ духа"? Природу съ ея силами современная техника превращаетъ какъ бы въ матеріалъ для художественнаго творчества, для воплощенія идеи въ чувственныхъ образахъ. Въ этомъ смыслѣ можно говорить объ эстетическомъ характерѣ техники и промышленности. Развѣ современная машина, представляя собой воплощеніе идеи, не есть своего рода художественное произведеніе! Какъ подъ рѣзцомъ скульптора мраморная глыба, грубая матерія, чуждая всякаго идеальнаго содержанія, превращается въ чудо искусства и постепенно теряетъ свою матеріальность, мертвенность, неосмысленность до полнаго проникновенія идеей, такъ и въ машинѣ силы природы теряютъ свою матеріальность, т. е. чуждость идеѣ, и становятся послушнымъ ея орудіемъ. Не въ этомъ ли художественномъ характерѣ современной машины лежитъ причина того непреодолимаго и своеобразнаго поэтическаго обаянія, которое имѣетъ для насъ картина идущаго на всѣхъ парахъ поѣзда или работающей машины! Современная техника въ своихъ тенденціяхъ показываетъ, что существующее отношеніе между человѣкомъ и природой, состояніе взаимной отчужденности и непроницаемости, не

является единственно возможнымъ и нормальнымъ, что природа способна проникаться велѣніями человѣческаго духа и что между нею и человѣкомъ мыслимъ иной, тѣсный, интимный и гармоническій союзъ, при которомъ и электричество, и свѣтъ, и теплота могутъ быть духовными силами, при которомъ утратится всякая почва для различенія внѣшняго или чуждаго и внутренняго или своего. Возможная побѣда надъ матеріей и одухотвореніе силъ природы есть великая задача, которую ставитъ себѣ историческое человѣчество и которую съ небывалыми успѣхами оно разрѣшаетъ въ наши дни. Вмѣстѣ съ этимъ уничтожается та постыдная и унизительная зависимость, тяготѣющая надъ такъ называемыми некультурными народами, которая называется бѣдностью. Голодный нуждается прежде всего въ пищѣ, холодный въ одеждѣ, а безпріютный въ кровѣ. Нищета создаетъ унижающія человѣка страданія и исключаетъ возможность собственно человѣческой, духовной жизни. Поэтому борьба съ нищетою есть борьба за права человѣческаго духа. Идеалъ относительно этихъ низшихъ потребностей тотъ же самый, что и относительно здоровья: онъ сводится къ тому, чтобы не чувствовать ихъ, подобно тому, какъ здоровый человѣкъ не чувствуетъ своего тѣла; и обратно ихъ неудовлетворенность, какъ и болѣзнь тѣла, имѣетъ тенденцію заполнить собой сознаніе и тѣмъ самымъ пресѣчь свободную дѣятельность духа. Но удовлетвореніе этихъ насущныхъ потребностей есть только minimum, безусловно обязательный, хотя и далеко не вездѣ достигнутый, но никоимъ образомъ не окончательный. Освободивъ себя отъ узъ желѣзныхъ, человѣческій геній обращается къ разрѣшенію и всякихъ другихъ узъ, къ дальнѣйшей борьбѣ съ матеріей во имя свободы духа.

Есть свобода отрицательная и свобода положительная. Можно быть свободнымъ отъ матеріальныхъ потребностей, ихъ совсѣмъ не имѣя, или же ихъ удовлетворивъ. Такъ, отъ потребностей въ одеждѣ дикарь свободенъ, оставаясь голымъ, а культурный человѣкъ, будучи одѣтъ. Подобнымъ же образомъ свободны отъ грѣха или порока ребенокъ и святой, но первый потому, что онъ не можетъ имѣть грѣха вслѣдствіе низкаго уровня развитія своего сознанія, въ извѣстномъ смыслѣ онъ ниже грѣха, а второй потому, что онъ побѣдилъ грѣхъ, слѣдовательно выше его. При желаніи въ характеристикѣ отрицательной свободы можно пойти еще дальше и утверждать, напримѣръ, что мертвый еще свободнѣе дикаря, ибо онъ не имѣетъ уже никакихъ потребностей. Очевидно, не эта свобода пустоты имѣется въ виду, когда рѣчь идетъ о развитіи человѣческаго духа

къ свободѣ. Свобода понимается здѣсь какъ положительная мощь, какъ растущее обладаніе богатствомъ, и вслѣдствіе этого ростъ потенціальной возможности проявленія и самоутвержденія человѣческаго духа. Богатство можно опредѣлить въ этомъ смыслѣ какъ необходимое условіе всемірной исторіи, хотя оно и не есть еще сама исторія. Дикіе и нищіе народы, находящіеся въ плѣну у природы, не имѣютъ исторіи, стоятъ внѣ ея, и освобожденіе отъ первобытной нищеты есть начало исторіи. Очередь высшихъ потребностей приходитъ только тогда, когда удовлетворены низшія. Не случайность, что культурный расцвѣтъ историческихъ народовъ, историческое цвѣтеніе совпадаетъ съ эпохой и наибольшаго матеріальнаго расцвѣта, и обратно: культурный упадокъ сопровождается и упадкомъ экономическимъ.

Разъ мы по тѣмъ или другимъ соображеніямъ признали благомъ ростъ народнаго богатства, мы должны признать и необходимыя условія этого роста. Къ числу этихъ необходимыхъ условій относится ростъ потребностей, представляющій какъ бы оборотную сторону роста народнаго богатства. Для того чтобы совершить то или другое завоеваніе у природы, нужно ранѣе ощутить въ этомъ потребность: нужно имѣть потребность въ общеніи съ людьми, чтобы пользоваться телеграфомъ или почтой, нужно имѣть потребность въ знаніи звѣзднаго неба, чтобы пользоваться телескопомъ, нужно имѣть потребность духовной свободы, положительной мощи, чтобы стремиться къ господству надъ природой. Ростъ потребностей есть законъ не только матеріальнаго существованія, но и духа, и развитіе духа именно и состоитъ въ ростѣ его запросовъ, въ томъ, что онъ видитъ проблемы и задачи тамъ, гдѣ раньше не видѣлъ.

Итакъ, мы дошли до экономическаго идеала и до основной заповѣди политической экономіи: увеличивай богатства и умножай свои потребности. Вопросъ разрѣшенъ въ положительномъ смыслѣ, въ пользу признанія политической экономіи и ея постулатовъ. Но при этомъ выяснилось, однако, что этотъ абсолютно-относительный идеалъ (въ вышеуказанномъ смыслѣ) не самостоятеленъ, не абсолютенъ самъ по себѣ, какъ его принимаетъ политическая экономія, а получаетъ свою санкцію извнѣ, свѣтитъ отраженнымъ свѣтомъ, допускается лишь какъ средство для извѣстной цѣли. Слѣдовательно онъ не автономенъ, а гетерономенъ, и во всѣхъ рѣшительныхъ случаяхъ экономической политики возможна апелляція къ высшей, внѣэкомической инстанціи, ибо политическая экономія не сама себѣ довлѣетъ; конечно, это не исключаетъ того, что въ обыденной, такъ сказать, экономической

жизни этотъ идеалъ является вполнѣ достаточнымъ и въ извѣстныхъ границахъ автономнымъ [1]).

Мы достигли теперь такого пункта, съ котораго можемъ оглянуться на оба взаимно-противорѣчащія ученія, аскетизмъ и гедонизмъ, и показать правду и ложь обоихъ ученій. Эти ученія являются примѣромъ того, что Вл. Соловьевъ называлъ отвлеченными началами. Оба они берутъ одну сторону истины, отвлекаютъ ее отъ связи съ цѣлымъ и затѣмъ при помощи этого отвлеченнаго начала начинаютъ мѣрить это цѣлое. Оба они поэтому не правы не въ томъ, что̀ они утверждаютъ, а въ томъ, что̀ они отрицаютъ, не правы именно своею ограниченностью и отвлеченностью. Очевидно, помирить ихъ можетъ только такое ученіе, съ точки зрѣнія котораго ихъ *да* и *нѣтъ* представятся относительными и условными, которое эти тезисъ и антитезисъ соединитъ въ высшемъ синтезѣ. Главный грѣхъ и заблужденіе аскетизма состоитъ въ томъ, что онъ гонитъ человѣческую радость. Въ своей исключительной и уже во всякомъ случаѣ нехристіанской мрачности онъ клеймитъ міръ какъ зло, жизнь есть для него какая-то ошибка, тѣло—сосудъ дьявола, всякое удовольствіе этого тѣла—грѣхъ. Нужно проникнуться этимъ пессимизмомъ метафизическаго или религіознаго характера, чтобы стать на подобную точку зрѣнія. Послѣ ренессанса и всѣхъ духовныхъ завоеваній новаго времени мы не можемъ возвратиться къ этой средневѣковой точкѣ зрѣнія. Разумѣется, то обоготвореніе человѣческаго тѣла и вообще міра ради красоты его формъ, какъ это дѣлаетъ античный и современный эллинизмъ, или ради возможности наслажденій имъ, какъ это дѣлаетъ всѣхъ временъ эпикуреизмъ, должно быть безусловно отвергнуто какъ недостойное человѣка идолопоклонство. Но совершенно нельзя пріискать хоть сколько-нибудь убѣдительнаго аргумента, почему должна быть гонима всякая человѣческая радость. Конечно, стремленіе къ радости или счастью, вытекающее изъ самаго факта жизни, не можетъ быть вмѣнено въ обязанность, но, не представляя нравственной обязанности, оно ей въ извѣстныхъ гра-

---

[1]) Мое воззрѣніе въ этомъ пунктѣ существенно не отличается отъ мнѣній Зомбарта, развитыхъ имъ въ статьѣ «Идеалы соціальной политики» (рус. пер. Теплова. Спб. 1900 г.), если только принять въ серьезъ заявленіе Зомбарта, что экономическій идеалъ для него «не представляетъ абсолютную конечную цѣль, а его осуществленіе представляетъ лишь средство къ осуществленію высшихъ цѣлей. Обезпеченіе необходимыхъ потребностей нашего существованія никогда не можетъ доставить высшаго удовлетворенія божеству, которое живетъ въ нашей груди» (73). Трудно однако согласовать это заявленіе съ болѣе поздними разсужденіями въ Der moderne Kapitalismus, приведенными выше.

ницахъ и не противорѣчитъ, напротивъ, является естественнымъ и законнымъ правомъ всякаго живого существа. Слѣдовательно въ такой мѣрѣ и гедонизмъ можетъ составить законный стимулъ для экономическаго развитія, для роста народнаго богатства, комфорта, эстетическихъ потребностей и столь любезной сердцу Зомбарта (искажающаго здѣсь Рескина) художественной промышленности.

Но если гедонизмъ положительнаго характера является съ точки зрѣнія морали только терпимымъ, то отрицательный гедонизмъ или гедонизмъ альтруистическій опредѣляетъ самыя первыя и самыя священныя обязанности нашей эпохи. Мы разумѣемъ здѣсь борьбу съ народною нищетой, безпомощностью, разореніемъ. Предаваться холодному и безсердечному обсужденію спасительности аскетизма и растлѣвающаго значенія гедонизма въ виду голоднаго и холоднаго крестьянства, въ виду зарабатываемыхъ на смерть на фабрикахъ дѣтей и матерей, въ виду милліоновъ людей, влачащихъ существованіе вьючнаго скота, безрадостное, безпросвѣтное, было бы преступно, кровожадно и лицемѣрно. Поднятіе существующаго уровня народныхъ массъ, привитіе вкусовъ и потребностей культурной жизни и въ этомъ смыслѣ завоеваніе ихъ для гедонизма есть самая священная обязанность нашего вѣка. Вѣдь аскетизмъ, отказъ отъ наслажденій, имѣетъ цѣну только тогда, когда онъ свободенъ, а свобода предполагаетъ предварительное обладаніе. Будда былъ царскимъ сыномъ, прежде чѣмъ сдѣлаться аскетомъ; Францискъ Ассизскій былъ сыномъ богатаго купца. А что же можно сказать о тѣхъ невольныхъ постникахъ и вегетаріанцахъ, которые два-три раза въ годъ видятъ мясо, о тѣхъ аскетахъ, которые не моются, потому что не имѣютъ мыла, идутъ пѣшкомъ вдоль желѣзнодорожнаго пути, потому что не имѣютъ билета и т. д.? О нихъ должно сказать только одно: на нашей обязанности лежитъ содѣйствовать ихъ освобожденію отъ этого невольнаго аскетизма, дать имъ то, что мы выставили какъ основное условіе нравственной жизни, постепенно осуществляемое въ исторіи: свободу отъ нищеты, это основное, хотя и отрицательное условіе свободы нравственнаго самоопредѣленія. Обязанности предъ страной и нищимъ народомъ, заповѣди отрицательнаго гедонизма стоятъ неотступно въ современномъ русскомъ сознаніи и, быть можетъ, потому оно способно слишкомъ легко склониться къ тому, чтобы видѣть въ гедонизмѣ вообще высшій нравственный принципъ, положительное начало нравственности. Но мы уже видѣли, къ чему приводитъ послѣдовательный гедонизмъ.

Хотя и слѣдуетъ отвергнуть аскетизмъ какъ философское міро-

зерцаніе, зато аскетическое начало нравственности остается безспорнымъ. Если смыслъ жизни не въ наслажденіяхъ, а въ благахъ духа, то внутренняя жизнь человѣка и человѣческаго общества представляетъ постоянную борьбу духа и чувственности за обладаніе человѣкомъ. Экономическій прогрессъ, ослабляя зависимость человѣка отъ природы, испытываемую какъ внѣшнее ограниченіе, не освобождаетъ его отъ внутренней зависимости отъ своего тѣла. Богатство становится духовной силой, изнутри вліяющей на духъ человѣка, изъ ограниченія превращается въ искушеніе. Нельзя служить одновременно Богу и мамонѣ, это слово сохраняетъ свое значеніе навсегда. Какое нибудь начало побѣждаетъ въ человѣкѣ, идеальное или низменное, плотское, и послѣднее должно всегда находиться подъ контролемъ духа. Правильное соотношеніе между различными потребностями духа и плоти дается путемъ духовной борьбы, опредѣляемой греческимъ словомъ аскеза (что значитъ собственно упражненіе въ борьбѣ), или аскетизма. Конечно, формы аскетизма и его степени измѣняются въ исторіи. То время, когда духовное начало жизни проповѣдывалось среди дикихъ варваровъ, требовало тѣхъ героевъ физическаго аскетизма, которые были бы совершенно немыслимы въ наше время, при другомъ уровнѣ физическихъ потребностей и общаго развитія. Но и наше время знаетъ аскетовъ, жизнь которыхъ есть постоянный подвигъ духа, постоянное жертвоприношеніе и самоотвереніе, хотя въ настоящее время этихъ аскетовъ чаще можно встрѣтить въ міру, а не въ монастырѣ или пустынѣ. Красота аскетическаго ли нравственнаго подвига остается доступна нашему времени въ такой же степени, какъ и вѣкамъ монашескаго аскетизма. Неужели и теперь для здороваго нравственнаго чувства не остается плѣнительнымъ обликъ Франциска Ассизскаго, апостола добровольной нищеты, или оно предпочтетъ ему развратную Клеопатру, или королямъ-блудницъ, въ которыхъ извращенный вкусъ находитъ какую-то эстетическую привлекательность? Контроль духа надъ чувственностью, побѣда Бога надъ мамоной есть, конечно, внутренній, нравственный актъ, не пріурочиваемый съ необходимостью къ однимъ и тѣмъ же внѣшнимъ проявленіямъ. Послѣднія опредѣляются какъ индивидуальными свойствами, такъ и эпохой. Поэтому аскетическое начало нравственности само по себѣ не противорѣчитъ основной экономической заповѣди объ умноженіи потребностей, поскольку она имѣетъ въ виду освобожденіе историческаго человѣчества отъ власти природы въ видахъ созданія болѣе широкаго базиса для духовной культуры. Тотъ аскетизмъ, который звалъ бы насъ отказаться отъ завоеваній куль-

туры, отъ желѣзныхъ дорогъ, печатнаго станка, почты, науки и литературы, былъ бы реакціоннымъ обскурантизмомъ, ратующимъ во имя не свободы духа, а его порабощенія. И напротивъ, подъемъ человѣческаго достоинства, духовный ростъ личности необходимо выражается и въ ростѣ матеріальныхъ потребностей, примѣръ чего даетъ намъ современное демократическое движеніе. Итакъ, здѣсь, какъ и вездѣ въ области нравственной жизни, опредѣляющее значеніе имѣетъ духовная сторона человѣка, направленіе его воли. Умножай свои потребности, пока этого требуетъ жизнь духа и человѣческое достоинство, но и умѣй сокращать ихъ, насколько она же этого требуетъ,—такова формула, свободная отъ крайностей какъ гедонизма, такъ и аскетизма. Мы можемъ съ этой точки зрѣнія дать и опредѣленіе роскоши, отъ котораго отказывается Зомбартъ, справедливо указывая, что нѣтъ внѣшнихъ признаковъ отличія для предметовъ роскоши и что понятіе ея измѣнчиво и относительно. Нѣтъ внѣшнихъ признаковъ роскоши, слѣдовательно, могутъ быть только внутренніе, хотя, впрочемъ, для опредѣленной эпохи можно безъ труда указать и внѣшнія ея проявленія. Роскошь есть побѣда чувственности надъ духомъ, мамона надъ Богомъ въ индивидуальной душѣ или въ цѣломъ обществѣ; разъ руководящимъ началомъ становится культъ наслажденія, эстетическаго или неэстетическаго, мы имѣемъ дѣло съ роскошью. Роскошь есть оборотная сторона и постоянная опасность богатства. Какъ при нищетѣ свобода духа упраздняется внѣшнимъ ограниченіемъ, такъ при богатствѣ—внутреннимъ искушеніемъ. Роскошь и нищета одинаково антикультурны, и одинаковая духовная бѣдность можетъ царить въ лачугѣ нищаго и въ палатахъ вельможи. Духовный упадокъ, связанный съ роскошью, рано или поздно приводитъ и къ хозяйственному упадку, такъ что и экономическая роскошь несетъ въ себѣ свое осужденіе. То или другое духовное состояніе народа является далеко не безразличнымъ и для хозяйственной его жизни. Никто не станетъ утверждать, что невоздержаніе лучше воздержанія, скромность потребностей хуже ихъ чрезмѣрности, и тѣмъ не менѣе въ картинахъ будущаго этотъ моментъ внутренней борьбы Бога и мамоны въ человѣческой душѣ совершенно устраняется. Современное сознаніе, чрезмѣрно механизируя жизнь, съ особенною охотой рисуетъ себѣ такой идеальный общественный строй, при которомъ люди будутъ добродѣтельны какъ бы автоматически, безъ всякой борьбы съ собой. Нѣтъ, добродѣтель всегда дается и создается только нравственной борьбой, и если на нашу долю достается по преимуществу борьба съ нищетой и всякаго рода деспотизмомъ, то на

долю будущаго человѣчества, кромѣ иныхъ видовъ борьбы, остается борьба съ богатствомъ или роскошью. Богатство создаетъ только стѣны для цивилизаціи, но въ этихъ стѣнахъ можетъ быть одинаково устроенъ и свѣтлый храмъ духа, и блудилище.

Намъ кажется, что именно такому отношенію къ богатству учитъ Евангеліе. Оно не гонитъ человѣческой радости и не клеймитъ всякаго чувственнаго удовольствія. Но оно предостерегаетъ отъ плѣна духа въ заботахъ о богатствѣ и завтрашнемъ днѣ, осуждаетъ „надѣющихся на богатство" и повелѣваетъ сдѣлать рѣшительный выборъ между служеніемъ Богу или мамонѣ, считая несовмѣстимымъ то и другое. Проповѣдуя жизнь въ духѣ и истинѣ, обращаясь къ духовному человѣку, Евангеліе одинаково удаляется какъ отъ отвлеченнаго аскетизма, такъ и еще болѣе отъ чувственнаго гедонизма, но оно не осуждаетъ культуру и необходимый для нея экономическій прогрессъ; человѣчество должно не зарыть свой талантъ въ землю, какъ учитъ его аскетизмъ, а пріумножить его въ исторіи [1]).

Итакъ, антитеза гедонизма и аскетизма, извѣстнаго рода нравственный дуализмъ, полагающій основаніе постоянной внутренней борьбѣ, неустранимъ изъ человѣческаго сознанія и человѣческой исторіи. Контроль аскетическаго начала надъ гедонизмомъ, нахожденіе правильнаго соотношенія между ними есть задача, постоянно вновь ставящаяся и разрѣшаемая какъ въ индивидуальной жизни, такъ и въ человѣческой исторіи, и правильностью ея разрѣшенія обусловливается созданіе истинной цивилизаціи, которая упраздняется одинаково и одностороннимъ аскетизмомъ, уничтожающимъ, а не разрѣшающимъ ея проблему (примѣръ чего мы имѣемъ въ ученіи Л. Н. Толстого), и одностороннимъ гедонизмомъ, ведущимъ ее къ моральному вырожденію, къ мѣщанству. Роскошь или духовное мѣщанство было однимъ изъ сильнѣйшихъ ядовъ, разлагавшихъ античную цивилизацію. Ея наслѣдниками оказались совершенно некультурные варвары, все преимущество которыхъ состояло въ томъ, что они были свободны отъ духовнаго мѣщанства, ихъ сердце было открыто добру и злу. Въ теченіе всего средневѣковья ихъ моральнымъ идеаломъ или нормою былъ не гедонизмъ, а аскетизмъ. Напротивъ, современная западная культура выросла и до сихъ поръ стоитъ подъ знакомъ ренессанса, сохраняя его односторонне гедонистическій ха-

---

[1]) Эта сторона Евангелія превосходно разъяснена Гарнакомъ въ его лекціяхъ о Wesen des Christentums Ср. также Prof. *Francis Peabody*. Iesus Christus uud die sociale Frage Autorisierte Uebersetzung. Giessen. 1903. Глава IV и сл.

рактеръ, опредѣлившійся какъ противоположность средневѣковому аскетизму. Можетъ быть, покажется чрезмѣрною смѣлостью, если я выставлю утвержденіе, что истинная, т.-е. духовная цивилизація, которая была бы одинаково свободна отъ отвлеченнаго спиритуализма или аскетизма и отъ мѣщанскаго гедонизма, еще не была найдена и попрежнему составляетъ всемірно-историческое искомое, хотя отдѣльныя историческія эпохи болѣе или менѣе приближаются къ идеалу. Этого нельзя во всякомъ случаѣ сказать про теперешнее состояніе западной цивилизаціи, которая своимъ все увеличивающимся наклономъ въ сторону гедонизма скорѣе удаляется отъ идеальной гармоніи, чѣмъ приближается къ ней. Человѣческій духъ какъ будто ошеломленъ тѣмъ богатствомъ, которое имъ создано, и это состояніе ошеломленности и нѣк отораго духовнаго порабощенія, которое опредѣленно слышится въ рѣчахъ Зомбарта, не есть еще состояніе полнаго и потому свободнаго обладанія богатствомъ. И то, что Зомбарту кажется идеаломъ, есть простая задержка въ духовномъ развитіи, съ которой еще можетъ справиться исторія. А можетъ быть, народамъ въ ихъ исторической жизни дано только въ отдѣльные историческіе моменты или эпохи обнаруживать всю правду своего духовнаго существованія, подобно тому, какъ это свойственно и отдѣльному человѣку; можетъ быть, наконецъ, здѣсь существуетъ историческое раздѣленіе труда и различнымъ народамъ въ разныя историческія эпохи суждено съ наибольшею рѣзкостью выразить какую-либо одну сторону или условіе историческаго развитія. Въ такомъ случаѣ послѣднее слово исторіи еще не сказано, и нормальная или идеальная цивилизація, синтезъ среднихъ вѣковъ и ренессанса, правъ духа и правъ плоти, еще впереди. Кому же изъ историческихъ народовъ суждено совершить этотъ синтезъ?

М. г.! Вы понимаете, что мы вступаемъ здѣсь въ такую область, гдѣ доказательства прекращаются и начинается область пожеланій и вѣрованій. Но взоръ невольно останавливается на судьбахъ нашего народа, историческое будущее котораго еще впереди, который не сказалъ еще своего слова, не выполнилъ своего историческаго предназначенія. Конечно, приписать такую задачу своему народу въ качествѣ права или привилегіи, какъ дѣлало это старое славянофильство, нѣтъ никакихъ основаній и составило бы грѣхъ самомнѣнія. Но вѣдь высокое или даже преувеличенное пониманіе своихъ задачъ должно сопровождаться и соотвѣтственнымъ пониманіемъ своихъ обязанностей. Только въ этомъ смыслѣ и можно говорить объ историческихъ задачахъ.

Не намъ скрывать или закрывать глаза на всѣ язвы нашей жизни, о которыхъ еще основатель славянофильства Хомяковъ, при всей пламенности своего патріотизма, писалъ: „современную Россію мы видимъ: она насъ и радуетъ, и тѣснитъ, объ ней мы можемъ говорить съ гордостью иностранцамъ, а иногда совѣстимся говорить даже со своими"; но при всѣхъ этихъ язвахъ нищеты, темноты и безправія одной духовной болѣзни пока еще нѣтъ мѣста на русской почвѣ— духовному мѣщанству, гедонизму такого рода, какъ тотъ, о которомъ вы слышали сегодня отъ Зомбарта. Да и какъ было ему появиться! Наша интеллигенція, выросшая подъ тяжелымъ историческимъ молотомъ, который дробитъ стекло, но куетъ булатъ, считаетъ гедонизмъ или „мѣщанское счастье" родомъ нравственнаго паденія и всѣми своими симпатіями принадлежитъ этическому аскетизму, идейному самоотверженію, хотя, конечно, въ современныхъ его формахъ. Въ этомъ смыслѣ она ближе къ среднимъ вѣкамъ, чѣмъ къ ренессансу. Не буду подтверждать это доказательствами и примѣрами изъ окружающей жизни, она безъ того хорошо извѣстна моимъ слушателямъ. Но сошлюсь на главный предметъ нашей національной гордости, всю нашу художественную литературу, которая уже въ лицѣ Пушкина замѣтила и оцѣнила духовный образъ русской женщины и которая въ лучшихъ своихъ представителяхъ есть сплошной протестъ противъ мѣщанства, апоѳеозъ духовности и... нравственнаго аскетизма. Назову нашего великаго Герцена, который борьбу съ мѣщанствомъ сдѣлалъ какъ бы спеціальностью своей литературной дѣятельности; напомню великія имена Вл. Соловьева, Достоевскаго и Толстого, которые знаменуютъ собой нравственную жизнь нашего общества за послѣднюю четверть XIX вѣка, именно ту эпоху, когда эпикурейскій эстетизмъ наиболѣе поднялъ голову на Западѣ. Крупныхъ писателей противоположнаго направленія у насъ почти не было (если не считать юношескихъ увлеченій Писарева, который былъ однако какъ разъ современникомъ аскета Добролюбова). И я не знаю въ этомъ смыслѣ болѣе поучительнаго примѣра, нежели Чернышевскій, со своимъ романомъ *Что дѣлать*, гдѣ, на ряду съ систематическою проповѣдью утилитаризма и эвдемонизма (при чемъ герои его оправдываются въ своихъ альтруистическихъ чувствахъ и старательно выводятъ ихъ изъ эгоистическихъ мотивовъ), главный герой Никитушка Силинъ оказывается не эстетическимъ эвдемонистомъ во вкусѣ Зомбарта, а... аскетомъ. Такъ Валаамъ, призванный проклинать Израиля, противъ воли изрекъ ему благословеніе. Таковы наша литература и интеллигенція. Буржуазія наша еще слишкомъ слаба, чтобы оказы-

вать определяющее вліяніе на духовную жизнь народа, а бюрократія по самому своему существу, лишена духовныхъ силъ и можетъ только внѣшнимъ образомъ временно парализовать народное развитіе. Что же касается народа, то для него историческое существованіе еще впереди и въ своемъ теперешнемъ положеніи онъ лишенъ главныхъ, хотя и отрицательныхъ условій для своего нравственнаго самоопредѣленія, историческаго бытія. Вынужденный аскетизмъ и смиреніе, нищета и безправіе еще стоятъ на пути его развитія. Освобожденіе его, созданіе условій не зоологическаго, а человѣческаго существованія есть насущная историческая необходимость. Историческій моментъ нашъ стоитъ подъ знакомъ науки права и народнаго хозяйства. Свѣтлое царство духа, истинная цивилизація можетъ быть построена только на прочномъ и матеріальномъ фундаментѣ. Но, закладывая фундаментъ, мы уже строимъ зданіе. Вотъ почему, отрицая гедонизмъ какъ нравственную философію, фактически въ соціальныхъ отношеніяхъ мы должны имѣть дѣло прежде всего съ заповѣдями гедонизма, не входя ни въ малѣйшее противорѣчіе съ собой. Поднятіе личности, ея правъ, потребностей и имущественнаго благосостоянія, словомъ *нашъ русскій ренессансъ*, таковъ остается лозунгъ нашего времени, наша историческая задача, наша гражданская обязанность.

---

9) О соціальномъ идеалѣ.[1])

Человѣкъ сознаетъ себя свободнымъ. Настоящее и будущее представляется для него не какъ рядъ причинъ и слѣдствій, при данныхъ условіяхъ единственно возможный, а какъ рядъ различныхъ возможностей, при чемъ осуществленіе той или другой возможности зависитъ отъ его воли, отъ его поступковъ. Возможность *выбора* и отрицаніе необходимости какъ *единственно* возможнаго хода событій,—вотъ то специфическое содержаніе представленія о свободѣ, которое открывается каждому въ его непосредственномъ сознаніи. Это не значитъ, конечно, чтобы человѣкъ имѣлъ свободу выполненія или, другими словами, обладалъ всемогуществомъ; онъ подчиненъ желѣзному закону объективной причинной связи и можетъ воздѣйствовать на нее лишь въ качествѣ одной изъ причинъ, одного изъ ея элементовъ. И это не значитъ также, чтобы человѣкъ дѣйствовалъ совсѣмъ безпричинно, т. е. помимо всякихъ мотивовъ,—напротивъ, всѣ его дѣйствія необходимо мотивированы или причинно обусловлены. Тѣмъ не менѣе человѣкъ сознаетъ себя свободнымъ склониться къ тому или другому мотиву, производить между ними выборъ.

Свободу выбора, непосредственно испытываемую каждымъ изъ насъ, мы признаемъ и относительно другихъ людей. Хотя мы и въ состояніи иногда предугадывать, какъ при данныхъ обстоятельствахъ поступитъ тотъ или другой человѣкъ, однако мы неспособны отрѣшиться отъ того представленія, что онъ можетъ поступить различно и что при этомъ онъ имѣетъ такую же свободу выбора, которую мы приписываемъ самимъ себѣ. На этомъ представленіи основано наше

[1]) Напечатано въ Вопросахъ Философіи и Психологіи, 1903, III. (68)

практическое отношеніе къ другимъ людямъ, увѣщанія, просьбы, агитація и т. д.

Чувство свободы неустранимо изъ нашего сознанія, каково бы ни было наше метафизическое объясненіе этого факта. Мы можемъ совершенно отрицать свободу воли въ метафизическомъ смыслѣ и считать испытываемое нами чувство свободы своеобразнымъ психическимъ состояніемъ, сопутствующимъ волевымъ актамъ; мы можемъ, наоборотъ, видѣть въ этомъ чувствѣ проявленіе подлинной нашей сущности, свободнаго самоопредѣляющагося духа. Вопросъ этотъ окончательно разрѣшается лишь въ связи съ общимъ метафизическимъ міровоззрѣніемъ (и прежде всего онтологическимъ ученіемъ), но то или другое рѣшеніе метафизическаго вопроса не имѣетъ никакого значенія для существованія чувства свободы, какъ *непосредственнаго факта сознанія*. Этотъ фактъ изъ сознанія во всякомъ случаѣ неустранимъ, хотя бы мы и отрицали свободу воли въ метафизическомъ смыслѣ. Можно допустить вмѣстѣ съ Спинозой, что магнитная стрѣлка, если бы имѣла сознаніе, считала бы свое движеніе къ сѣверу свободнымъ своимъ дѣломъ, или сдѣлать вмѣстѣ съ Кантомъ подобное же предположеніе относительно вертящагося вертела. Но иллюзорность этого самосознанія стрѣлки и вертела можетъ составить фактъ только нашего, человѣческаго, или же вообще посторонняго сознанія, но ни стрѣлка, ни вертелъ не способны одновременно сознавать себя и свободными, и несвободными. Равнымъ образомъ нѣтъ основаній не допустить, что для какого-нибудь чуждаго намъ существа и наша свобода уподобляется свободѣ магнитной стрѣлки и вертела, но мы-то сами, пока поле нашего сознанія занято чувствомъ свободы, не можемъ одновременно сознавать себя несвободными, т.-е. не только теоретически допускать, но и практически испытывать два взаимно другъ друга исключающія состоянія. Практически мы сознаемъ себя свободными, и въ виду совершенной безспорности этого гносеологическаго факта мы можемъ оставить здѣсь въ сторонѣ метафизическій вопросъ о свободѣ воли.

Поскольку свобода въ нашемъ сознаніи ставитъ границу механической причинности во всемъ, что касается нашихъ хотѣній (а равно и хотѣній другихъ людей), очевидно, постольку эти хотѣнія по закону причинности оказываются для насъ непознаваемыми. Далѣе психологической причинности или мотиваціи подчиненъ уже совершившійся актъ воли, поступокъ, но не самое хотѣніе, ему предшествующее и сопровождающееся чувствомъ свободы. Поэтому, сколько бы мы ни постулировали всеобщность закона причинности и въ частности зако-

номѣрность соціальныхъ явленій, самихъ себя мы невольно будемъ мыслить свободными и ставить внѣ этой закономѣрности, разсматривая ее какъ внѣшнюю границу нашей свободы. Мыслить себя подъ исключительнымъ господствомъ категоріи необходимости мы не можемъ, и на этомъ основаніи соціальная наука, которая показывала бы намъ наши будущіе поступки не какъ свободные, основанные на свободномъ выборѣ, но какъ необходимые и единственно возможные, ведетъ къ невыносимымъ противорѣчіямъ въ нашемъ сознаніи, потому она невозможна. Конечно, логически мыслимо такое познаніе всего сущаго, при которомъ все оно представляется какъ одинъ связный актъ, объединенный единствомъ причинной связи, но такое познаніе возможно не для насъ, а для абсолютнаго духа, стоящаго выше насъ и внѣ насъ съ нашей ограниченностью и съ нашимъ сознаніемъ дѣйствительной или иллюзорной свободы воли. Мы должны выпрыгнуть изъ своей шкуры, чтобы познавать свои собственныя *субъективно-свободныя* дѣйствія какъ *субъективно-необходимыя*. Потому соціальное предсказаніе, въ которомъ наши будущія свободныя дѣйствія изображаются въ качествѣ необходимыхъ, включаетъ въ себя гносеологическое противорѣчіе и есть недостижимый для человѣка идеалъ. Мы не въ состояніи послѣдовательно провести въ жизнь доктрину детерминизма, не переставши быть сами собой. Счастіе или несчастіе въ этомъ для человѣка, но это фактъ, притомъ фактъ, связанный не съ тѣмъ или другимъ уровнемъ развитія соціальной науки, а съ коренными свойствами нашего духа, съ постояннымъ содержаніемъ нашего сознанія. Эту принципіальную невозможность исключительнаго детерминизма съ достаточной наглядностью показалъ Штаммлеръ въ своемъ извѣстномъ изслѣдованіи „Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung“, и въ этомъ его огромная заслуга предъ соціальной наукой. Штаммлеръ выяснилъ противорѣчіе послѣдовательнаго детерминизма на примѣрѣ такъ наз. научнаго соціализма, который съ одной стороны постулируетъ необходимость наступленія соціалистическаго строя общества, но въ то же время обращается къ свободной волѣ человѣка, приглашая его къ извѣстному образу дѣйствій для достиженія этого результата. Какъ справедливо замѣчаетъ Штаммлеръ, нельзя основать партіи, ставящей цѣлью содѣйствовать наступленію луннаго затменія, которое и безъ того придетъ въ свое время съ естественной необходимостью. Одно изъ двухъ: или соціалистическій строй будущаго общества необходимъ, какъ лунное затменіе, тогда обращеніе къ свободѣ человѣка излишне, или же онъ не можетъ мыслиться нами какъ

необходимый и является въ дѣйствительности только цѣлью нашихъ свободныхъ стремленій. Средины или компромисса между свободой и необходимостью какъ состояніями сознанія нѣтъ и быть не можетъ. Потому всякая доктрина послѣдовательнаго детерминизма, независимо отъ того или другого особеннаго ея содержанія, подпадаетъ этимъ неустранимымъ противорѣчіямъ [1]). Въ частности, идея „научнаго соціализма", согласно которой соціалистическій строй представляется одновременно и необходимымъ результатомъ причинной зависимости явленій и идеаломъ или долженствованіемъ для свободной воли, иначе говоря, идея причиннаго долженствованія или свободной необходимости есть своего рода деревянное желѣзо или желѣзное дерево.

Свобода человѣческой воли въ вышеуказанномъ смыслѣ выражается, какъ сказано, въ способности выбора. Выборъ же предполагаетъ различеніе и сравнительную оцѣнку. Въ ряду представляющихся нашему сознанію мотивовъ одни мы осуждаемъ, другіе одобряемъ или оправдываемъ. Способность оцѣнки, различіе добра и зла, въ большей или меньшей степени свойственна всѣмъ, по крайней мѣрѣ, взрослымъ и здоровымъ людямъ. Возможность такой оцѣнки предполагаетъ, очевидно, присутствіе въ нашемъ сознаніи нѣкотораго критерія или нормы для этой оцѣнки. Норма эта можетъ ясно или неясно сознаваться въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ или у каждаго отдѣльнаго субъекта, но самое сознаніе ея есть безспорный фактъ, и этотъ фактъ мы констатируемъ во всякомъ сужденіи: то хорошо, а это дурно. Такъ какъ насъ спеціально интересуетъ здѣсь вопросъ о соціальныхъ отношеніяхъ или о соціальномъ поведеніи, то мы и сосредоточимъ вниманіе именно на вопросѣ о соціальномъ долженствованіи. Нормы соціальнаго поведенія, присутствующія въ сознаніи у каждаго, предполагаютъ извѣстный соціальный идеалъ, съ высоты котораго и оцѣнивается соціальная дѣйствительность, а въ соотвѣтствіи такой оцѣнкѣ опредѣ-

---

[1]) Въ старой своей статьѣ о книгѣ Штаммлера («О закономѣрности соціальныхъ явленій», см. выше), я возражалъ противъ этого основного ея положенія. Передумывая этотъ вопросъ снова, я пришелъ въ концѣ концовъ къ тому заключенію, что мои возраженія обходятъ вопросъ и въ дѣйствительности вовсе не уничтожаютъ аргументаціи Штаммлера.

Замѣчу во избѣжаніе недоразумѣній, что та, исключительно гносеологическая постановка вопроса о свободѣ воли, въ которой мы находимъ его у Штаммлера, а равно беремъ и въ настоящемъ изложеніи, будучи совершенно достаточна въ цѣляхъ соціальной науки, конечно, никакимъ образомъ неявляется исчерпывающей и окончательной. Напротивъ, здѣсь и не затрогивается основная проблема свободы (или несвободы) воли въ метафизическомъ смыслѣ, хотя вопросъ о свободѣ воли въ смыслѣ гносеологическомъ съ необходимостью приводитъ къ этой метафизической проблемѣ

*

вается и дѣятельность людей. Каково же содержаніе этого идеала и чѣмъ онъ обосновывается? Выводитъ ли его обоснованіе за предѣлы политической экономіи и вообще опытной науки или же, наоборотъ, возможно въ этихъ предѣлахъ?

Сначала остановимся на разборѣ послѣдняго мнѣнія. Наиболѣе рѣшительно оно выражено въ ученіи научнаго соціализма, который въ теоріи устраняетъ всякое самостоятельное значеніе долженствованія. Въ марксизмѣ нѣтъ ни одного грана этики, такъ формулировалъ однажды эту особенность его Зомбартъ. На мѣсто долженствованія здѣсь ставится понятіе естественной необходимости и классоваго интереса, какъ естественнаго отраженія объективныхъ экономическихъ явленій. Возможно ли на такихъ основаніяхъ построить стройную систему соціальной политики, каковою несомнѣнно въ общемъ и цѣломъ является марксизмъ, и остается ли онъ при этомъ построеніи вѣренъ своимъ собственнымъ теоретическимъ принципамъ?

Что касается естественной необходимости вообще, то въ качествѣ руководящаго начала соціальной политики этотъ принципъ не дастъ ничего, потому что даетъ слишкомъ много. Все будущее, съ точки зрѣнія послѣдовательнаго детерминизма, равно необходимо. Необходимы, слѣдовательно, всѣ гадости и мерзости, которыя еще имѣютъ быть совершены въ исторіи, на ряду съ подвигами любви и правды. Идея естественной необходимости не даетъ поэтому никакого критерія для различенія явленій дѣйствительности, а между тѣмъ оцѣнка необходимо основывается на различеніи и выборѣ. И, конечно, послѣдователи Маркса всегда производили и производятъ этотъ выборъ, различая явленія положительныя и отрицательныя, прогрессивныя и реакціонныя, и въ антагонистическомъ строѣ капиталистическаго общества сознательно становясь на сторону рабочихъ, а не капиталистовъ, хотя оба класса представляютъ собой одинаково необходимый продуктъ соціальной исторіи новаго времени. На основаніи какого же критерія дѣлается такое различеніе, если всякое самостоятельное значеніе идеала и долженствованія отрицается напередъ?

Однако здѣсь вводится коррективъ въ видѣ понятія классоваго интереса, какъ естественнаго критерія политики. Но оказывается ли достаточнымъ и этотъ критерій, не совершается ли и при немъ сверхъсмѣтнаго позаимствованія изъ отрицаемой этики?

Если принять классовый или групповой интересъ нормой политики въ качествѣ естественнаго факта, то мы получимъ такихъ нормъ столько, сколько существуетъ отдѣльныхъ классовыхъ интересовъ. Съ этой точки зрѣнія, не допускающей никакой оцѣнки различныхъ клас-

совыхъ интересовъ по ихъ этической цѣнности, рабочій классъ оказывается столь же правъ въ своихъ требованіяхъ, какъ и классы землевладѣльцовъ и капиталистовъ, ибо всѣ эти интересы одинаково представляются естественно-необходимыми. Человѣчество какъ бы разсѣкается при этомъ на нѣсколько кастъ или различныхъ породъ въ соотвѣтствіи различію классовыхъ интересовъ. Однако всѣ классы,—лицемѣрно или искренно,—естественный, казалось бы, фактъ своего классоваго интереса, стремятся извѣстнымъ образомъ оправдать, свести его къ высшимъ требованіямъ справедливости или соціальнаго долженствованія. Съ другой стороны, существуютъ и классовые перебѣжчики, измѣнники своего класса, при чемъ нѣкоторые изъ нихъ почему-то вдругъ заявляютъ о себѣ, что они суть представители интересовъ рабочаго класса, къ которому однако фактически они никогда не принадлежали и не принадлежатъ. Такъ опредѣляетъ себя внѣклассовая интеллигенція [1]). Какимъ же образомъ возможно объяснить это классовое перевоплощеніе, если не признавать самостоятельнаго значенія долженствованія, во имя котораго это перевоплощеніе совершается?

Но пойдемъ далѣе. Имѣетъ ли самое понятіе классоваго интереса такіе опредѣленные и безспорные признаки, которые бы ясно его отграничивали? Прежде всего очевидно, что не классъ даетъ опредѣленіе классовому интересу, а, напротивъ, существованіе его самого опредѣляется въ зависимости отъ наличности такого общаго интереса. Классъ есть группа лицъ, имѣющихъ одинаковые экономическіе интересы. Единственнымъ признакомъ класса и классовой политики остается поэтому общность экономическихъ интересовъ. Въ теоріи обыкновенно принимается a priori, что однородныя соціальныя группы имѣютъ и общіе экономическіе интересы, и это предположеніе считается соотвѣтствующимъ конкретной дѣйствительности. Однако, если мы станемъ строить понятіе класса не сверху, а снизу, a posteriori, и будемъ искать въ конкретной дѣйствительности фактическаго единства интересовъ, чтобы на основаніи его опредѣлить классовыя группировки, то ожидаемаго единства интересовъ обширныхъ соціальныхъ группъ, имѣющихъ много сходнаго во внѣшнемъ своемъ положеніи, мы не найдемъ. Возьмемъ для примѣра рабочій классъ, который во-

---

[1]) Иногда это мотивируется тѣмъ, что съ интересами рабочаго класса связаны условія экономическаго прогресса. Нетрудно однако видѣть, что въ такомъ случаѣ нормой политики является уже не классовый интересъ, а экономическій прогрессъ; слѣдовательно, первоначальный критерій подмѣнивается другимъ.

обще отличается наибольшей сплоченностью и нерѣдко принимается имѣющимъ и однородный экономическій интересъ. Въ дѣйствительности въ предѣлахъ этого класса существуютъ самыя разнообразныя группировки различныхъ интересовъ, при чемъ вполнѣ возможно, что рабочій, принадлежа одними своими интересами къ одной группѣ, другими принадлежитъ къ совершенно противоположной. Между рабочими, принадлежащими къ различнымъ народнымъ хозяйствамъ, возможны конфликты на почвѣ конкуренціи на міровомъ и даже на внутреннемъ рынкѣ,—какъ товарномъ, такъ и трудовомъ (классическимъ примѣромъ послѣдняго можетъ служить, напр., теперешнее стремленіе американскихъ рабочихъ къ ограниченію иммиграціи чужестраннаго труда, при чемъ, какъ извѣстно, движеніе это уже привело къ ряду законовъ, чрезвычайно ограничивающихъ и затрудняющихъ иммиграцію европейцевъ и фактически воспрещающихъ иммиграцію китайцевъ). Рознь интересовъ возможна и въ предѣлахъ одной страны относительно рабочихъ различныхъ промышленныхъ районовъ, конкурирующихъ между собою. Еще чаще это наблюдается относительно рабочихъ, занятыхъ въ разныхъ отрасляхъ производтва; такъ, напр., въ Зап. Европѣ и особенно въ Американскихъ Соед. Штатахъ въ настоящее время враждебно сталкиваются интересы индустріи и земледѣлія, а это, до извѣстной степени, выражается глухимъ или открытымъ антагонизмомъ соотвѣтственныхъ категорій рабочихъ. Наконецъ, и рабочіе, занятые въ одной и той же отрасли производства, при извѣстныхъ условіяхъ могутъ имѣть неодинаковые или даже противоположные экономическіе интересы. Яркій примѣръ такой временной противоположности интересовъ мы имѣемъ въ случаяхъ нарушенія стачки, такъ наз. Strikebrecher'ства. Одни рабочіе начинаютъ стачку во имя своего экономическаго интереса, другіе нарушаютъ ее во имя экономическаго же интереса. Кто же здѣсь правъ, если оставаться на почвѣ послѣдовательно проведенной доктрины экономическаго классоваго интереса?

Слѣдовательно, если мы для опредѣленія понятія классоваго интереса обратимся къ конкретной дѣйствительности, то окажемся совершенно безпомощны предъ сложностью и противорѣчивостью индивидуальныхъ интересовъ и положеній. Мы не только не находимъ устойчивой опредѣленности экономическихъ группировокъ, которая предполагается въ ученіи марксизма какъ бы сама собой разумѣющейся, напротивъ, здѣсь мы наблюдаемъ безконечное разнообразіе и постоянную смѣну. Послѣдовательное развитіе доктрины классоваго интереса, какъ нормы соціальной политики, необходимо ведетъ къ от-

рицанію всякой нормы, всякихъ общихъ принциповъ, ведетъ къ соціальному атомизму (бентамизму). Послѣднимъ понятіемъ, къ которому приводитъ этотъ логическій regressus, будетъ даже не индивидуумъ, ибо одинъ и тотъ же индивидуумъ въ разныя времена и въ разныхъ положеніяхъ можетъ имѣть различные и даже противоположные интересы, а каждый отдѣльный актъ хозяйственной дѣятельности. Классовый интересъ оказывается тѣнью и ускользаетъ изъ нашихъ рукъ, какъ только мы дѣлаемъ попытку его уловить. А вмѣстѣ съ нимъ ускользаетъ и понятіе класса, поскольку оно конституируется признакомъ единства классоваго интереса.

Политика классоваго интереса, непротиворѣчивая и послѣдовательная, очевидно, должна умѣть разбираться въ этомъ морѣ конкретныхъ противорѣчій экономическихъ интересовъ и имѣть критерій, чтобы оправдывать одни экономическіе интересы какъ правильно или идеально понятые классовые интересы и осуждать другіе съ этой же точки зрѣнія, напр., санкціонировать интересы стачечниковъ и осуждать интересы Strikebrecher'овъ. Классовый интересъ при этомъ оказывается не естественно-необходимымъ фактомъ, а идеальной нормой. Во имя идеально понятаго классоваго интереса ты долженъ поступать такъ, а не иначе, вотъ дѣйствительное содержаніе идеи классовой политики, которое открывается намъ анализомъ понятія класса. А если такъ, ученіе о классовой политикѣ не имѣетъ никакого права противопоставлять себя соціальному идеализму или ученію о самостоятельной роли соціальнаго идеала или долженствованія. Оно есть только отдѣльный случай этого долженствованія, частная его формула, которая подлежитъ обсужденію со стороны своего особеннаго содержанія, но совсѣмъ не является принципіальнымъ отрицаніемъ долженствованія вообще. Итакъ, если вскрыть откровенно все содержаніе идеи классовой политики, которое прикровенно содержится въ этомъ ученіи, то оно будетъ полностью таково: изъ всѣхъ существующихъ общественныхъ группировокъ *требованіямъ справедливости* соотвѣтствуютъ экономическія стремленія или интересы рабочаго класса, однако извѣстнымъ образомъ понятые, почему и политикой, отвѣчающей идеалу справедливости, является политика въ направленіи интересовъ этого класса. Но и реальные интересы этого класса могутъ служить нормой политики, лишь поскольку они отвѣчаютъ требованіямъ справедливости или классовому интересу, идеально понятому. Стоитъ только обратиться къ популярной литературѣ соціалъ-демократической партіи, къ ея газетамъ, листкамъ, воззваніямъ и т. д., и мы въ раз-

ныхъ формахъ, но на каждомъ шагу встрѣчаемъ повтореніе этого самаго мотива: во имя классоваго интереса, понимаемаго какъ идеальная норма, какъ требованіе соціальной справедливости, производится агитація, ведется литературная полемика, обличается врагъ, проповѣдуется безустанная борьба. Вся соціалъ-демократическая пропаганда, можно сказать, пропитана той самой этикой, отъ которой марксизмъ не хочетъ ввести ни одного грана въ свою доктрину. Это хотя и непослѣдовательно, но вполнѣ естественно и неизбѣжно, ибо отъ своей этической природы человѣкъ не можетъ отказаться даже въ томъ случаѣ, если къ тому его побуждаетъ доктринерская схема. Къ марксизму въ данномъ случаѣ можно примѣнить слова самого Маркса о томъ, что человѣкъ не есть на самомъ дѣлѣ то, что̀ онъ самъ о себѣ думаетъ. Отрицая этику въ теоріи, на практикѣ соціалъ-демократизмъ является однимъ изъ самыхъ могучихъ этическихъ движеній современной общественной жизни.

Но то, что̀ въ ученіи Маркса является терпимымъ лишь противъ воли и какъ бы контрабандой, для насъ и составляетъ центральную проблему: чѣмъ опредѣляется соціальное долженствованіе, каково содержаніе этого соціальнаго идеала, сообщающаго качество справедливости или несправедливости отдѣльнымъ соціальнымъ стремленіямъ и поступкамъ, какова его природа?

Прежде всего очевидно, что это долженствованіе не соединено неразрывно съ какими-либо опредѣленными экономическими требованіями, напротивъ, въ качествѣ предиката оно можетъ сочетаться съ экономическимъ содержаніемъ прямо противоположнымъ и вообще самымъ различнымъ (напр. въ Англіи временъ Ад. Смита освободительные идеалы связывались съ требованіями хозяйственнаго индивидуализма—Laissez faire, laissez passer, а въ настоящее время съ діаметрально противоположными требованіями соціализма). Иначе это долженствованіе не имѣло бы того характера всеобщности, общеприложимости, который ему необходимо свойственъ. А если предикатъ должнаго принадлежитъ данному экономическому требованію не въ силу его особеннаго содержанія, а лишь его отношенія къ соціальному идеалу, то и этотъ послѣдній также не можетъ быть опредѣленнымъ требованіемъ экономическаго характера и, будучи выше и общѣе всякаго экономическаго содержанія, можетъ корениться не въ соціальной экономіи, а только въ морали. Этимъ ставится на очередь вопросъ о характерѣ взаимныхъ отношеній морали и соціальной политики.

Въ марксизмѣ мы видѣли попытку отрѣзать мораль отъ соціаль-

ной политики, принеся первую въ жертву послѣдней. Имѣются и противоположныя попытки—уничтожить самостоятельную область соціальной политики ради единодержавія морали. Съ этой точки зрѣнія считается достаточнымъ имѣть лично хорошія, любовныя отношенія ко всѣмъ и ко всему, нравственная жизнь ограничивается здѣсь областью такъ называемой личной морали. Такъ разрѣшають вопросъ объ отношеніи морали и политики двѣ во всемъ остальномъ чрезвычайно далекія другъ отъ друга доктрины, при чемъ какъ та, такъ и другая стремится дать вѣрное истолкованіе христіанскаго ученія: византійско-монашеское міропониманіе, съ одной стороны, и ученіе Л. Н. Толстого—съ другой. Крайности сходятся. Первая доктрина отрицаетъ самостоятельную область и значеніе соціальныхъ и политическихъ реформъ, въ лучшемъ случаѣ она ее просто игнорируетъ; къ идеѣ общественнаго прогресса относится съ недовѣріемъ и подозрительно, если не прямо враждебно, считая, что дѣйствительная реформа человѣческихъ отношеній можетъ быть произведена только въ человѣческомъ сердцѣ. Потому первостепенное значеніе имѣетъ только личное благочестіе и нравственность, пожалуй, еще правы, но отнюдь не учрежденія. (Извѣстно, что это старозавѣтное и въ корнѣ фальшивое воззрѣніе вошло въ политическое міровоззрѣніе старыхъ славянофиловъ, отрицавшихъ значеніе правовыхъ гарантій, даже относившихся къ нимъ съ пренебреженіемъ, какъ плохой выдумкѣ гнилого Запада). Къ такому же окончательному результату приводитъ и ученіе Л. Н. Толстого о непротивленіи злу; ограничиваясь лишь отрицательными заповѣдями неучастія во злѣ, безъ положительнаго требованія борьбы со зломъ, это ученіе естественно приближается къ такому же соціально-политическому нигилизму, какъ и византійско-монашеская доктрина. Обоимъ этимъ ученіямъ слѣдуетъ противопоставить нравственную аксіому, что мораль—автономная или религіозная, все равно—должна давать отвѣтъ и указанія на *всѣ* требованія жизни и не отворачиваться ни отъ одного изъ нихъ. Мы не можемъ строить дѣйствительность по своему собственному желанію, произвольно закрывая глаза или объявляя несуществующими или несущественными важныя ея стороны. А въ этой дѣйствительности, безспорно, существуютъ такія отношенія, которыя переходятъ за предѣлы личныхъ отношеній человѣка къ человѣку и потому остаются внѣ сферы личной морали. Сюда относится государственная жизнь, область права и соціально-экономическихъ отношеній. Каждый конкретный вопросъ этой области приходится рѣшать на основаніи не непосредственнаго чувства, а отвле-

ченно-разсудочныхъ принциповъ. Принципіально выключать эту область изъ сферы морали и ея задачъ значитъ сознательно отдавать ее безраздѣльному господству темныхъ инстинктовъ и стихійныхъ силъ. Но помимо того, живя въ извѣстной средѣ, мы не можемъ даже осуществить невмѣшательства и воздержанія, какія требуются разсматриваемымъ ученіемъ. Вѣдь нетрудно понять, что неучастіе есть лишь извѣстная форма участія (какъ въ политической экономіи всѣми признается, что политика Laissez faire есть все же опредѣленная форма политики). Живя при извѣстной государственной организаціи и устраняя себя сознательно отъ вопросовъ политики, я тѣмъ не менѣе пассивно эту организацію поддерживаю (не говоря уже о прямой финансовой поддержкѣ, которую я оказываю какъ плательщикъ налоговъ). Равнымъ образомъ, всѣ мы являемся сознательными или безсознательными соціальными политиками,—не только Бисмаркъ, проводящій законъ о рабочемъ страхованіи, но и послѣдній рабочій, принимающій участіе въ стачкѣ или ее отклоняющій. Потому рѣчи о принципіальномъ неучастіи въ общественной жизни быть не можетъ, ибо оно и вообще невозможно. Вотъ почему, между прочимъ, очень часто, особенно у клерикаловъ, эта рѣчь является просто личиной для охранительныхъ тенденцій или плохимъ прикрытіемъ общественнаго индифферентизма.

Такимъ образомъ политика или общественная мораль становится рядомъ съ личной моралью, представляя необходимое ея развитіе и продолженіе. Мораль перерастаетъ въ политику. При этомъ политика, конечно, не можетъ явиться чѣмъ-либо самостоятельнымъ или чуждымъ морали въ отношеніи основныхъ и руководящихъ принциповъ, хотя принципы морали необходимо и преломляются въ соціальной средѣ.

Высшей нормой личной морали является заповѣдь любви къ ближнему. Примѣненное въ качествѣ критерія соціальной политики, это начало превращается въ требованіе *справедливости*, признанія за каждымъ его правъ. Справедливость есть форма любви, какъ справедливо замѣчаетъ Вл. Соловьевъ (въ „Оправданіи Добра“). Въ самомъ дѣлѣ, любовь къ ближнему просто какъ человѣку предполагаетъ равное отношеніе ко всякой человѣческой личности, чуждое всякаго произвольно оказываемаго предпочтенія одному передъ другими, предполагаетъ, другими словами, справедливость какъ само собою разумѣющуюся и въ этомъ смыслѣ естественную норму человѣческихъ отношеній: справедливое и несправедливое суть понятія, которыми мы постоянно пользуемся въ своей жизни. Споръ о со-

ціальныхъ идеалахъ есть не что иное, какъ споръ о справедливости и правильномъ пониманіи ея требованій. Попытаемся раскрыть главное содержаніе, заключающееся въ понятіи о справедливости какъ нормѣ человѣческихъ отношеній.

Формула справедливости — *suum cuique*, каждому свое. За каждой личностью признается неотъемлемое suum, сфера его исключительнаго права и господства. На чемъ же опирается это признаніе за каждой человѣческой личностью такой сферы? На этотъ вопросъ нельзя отвѣтить, не прибѣгая къ осмѣянному и навсегда, какъ одно время казалось, устраненному, но на самомъ дѣлѣ неустранимому изъ человѣческаго сознанія понятію *естественнаго права*.

Естественное право есть правовое и соціальное долженствованіе, это—тѣ идеальныя нормы, которыхъ въ реальной дѣйствительности нѣтъ, но которыя должны быть и во имя своего объективнаго долженствованія отрицаютъ дѣйствующее право и существующій соціальный укладъ жизни. Критика права и соціальныхъ институтовъ есть неотъемлемая и неустранимая потребность человѣка, безъ этого остановилась бы и замерла общественная жизнь. И эта критика совершается, конечно, не съ пустыми руками,—такая безпредметная критика была бы простымъ брюзжаніемъ,—а во имя извѣстнаго идеала, идеальнаго долженствованія. Существующему исторически сложившемуся и потому неизбѣжно несовершенному жизненному укладу противопоставляется идеальный, нормальный строй человѣческихъ отношеній, и это представленіе объ идеальномъ или естественномъ правѣ даетъ критерій добра и зла для оцѣнки соціально-правовой конкретной дѣйствительности. На основаніи такой оцѣнки вырабатываются тѣ или иныя требованія реформъ, и эти требованія, конечно, измѣняются въ исторіи, подлежатъ закону историческаго развитія (это такъ наз. das natürliche Recht mit wechselndem Inhalt). Но самый правовой идеалъ, идеальная норма человѣческихъ отношеній, представляющая естественное право въ собственномъ смыслѣ, абсолютенъ и, слѣдовательно, долженъ имѣть и абсолютную санкцію.

Естественное право въ указанномъ смыслѣ, какъ идеальная и абсолютная норма для оцѣнки положительнаго права, сводится къ нѣсколькимъ морально-правовымъ аксіомамъ, которыя сознательно или безсознательно подразумѣваются во всякомъ правовомъ сужденіи. Первая изъ этихъ аксіомъ касается *равенства* людей. Люди равны между собою какъ нравственныя личности; человѣческое достоинство, святѣйшее изъ званій-человѣка, равняетъ всѣхъ

между собою. Человѣкъ для человѣка долженъ представлять абсолютную цѣнность; человѣческая личность есть нѣчто непроницаемое и самодовлѣющее, микрокосмъ.

Положеніе это прочно укоренилось въ сознаніи современнаго культурнаго человѣчества; если мы мысленно его попытаемся удалить, разрушается вся мораль, обезцѣниваются всѣ цѣнности. (Какъ извѣстно, этотъ опытъ произведенъ былъ Ницше.) На чемъ же держится, на какомъ основаніи можетъ утверждаться это ученіе, незыблемость котораго только подтверждается попытками его поколебать?

Прежде всего, оно не принадлежитъ къ числу прирожденныхъ и потому неустранимыхъ данныхъ человѣческаго сознанія. Оно не уподобляется, напр., формамъ чувственнаго воспріятія—пространству и времени, которыя устранить изъ сознанія мы не въ силахъ, если бы даже хотѣли. Напротивъ, идея абсолютнаго достоинства человѣческой личности и равенства людей какъ носителей этого достоинства входитъ въ сознаніе человѣчества постепенно, есть въ этомъ смыслѣ продуктъ историческаго развитія. Этой идеи не знала античная древность, величайшіе мыслители которой—Платонъ и Аристотель—не распространяли человѣческаго достоинства на рабовъ. Хотя идея равенства людей была свойственна еще стоикамъ, но всемірное значеніе она получила лишь въ проповѣди Евангелія.

Идея равенства не представляетъ неустранимаго факта сознанія и въ томъ смыслѣ, что она вовсе не соотвѣтствуетъ нашимъ дѣйствительнымъ психологическимъ переживаніямъ по этому поводу. Мы въ слишкомъ многихъ отношеніяхъ чувствуемъ себя неравными другимъ людямъ—выше или ниже ихъ—и во всякомъ случаѣ глубоко отъ нихъ отличными (на чемъ и основано чувство индивидуальности). Если мы обратимся, наконецъ, къ эмпирической дѣйствительности, то и здѣсь мы найдемъ, что безспорнымъ фактомъ этой дѣйствительности является не равенство людей, а, напротивъ, ихъ неравенство. Люди неравны въ природѣ, неравны по возрастамъ, по поламъ, по талантамъ, по образованію, по наружности, по условіямъ воспитанія, по жизненнымъ успѣхамъ, по характерамъ и т. д., и т. д. Слѣдовательно, изъ опыта идеи равенства почерпнуть мы не могли, изъ опыта мы могли бы скорѣе получить античныя или ницшеанскія идеи. Равенство людей не только не есть фактъ, но даже и не можетъ имъ сдѣлаться, это есть лишь *норма* человѣческихъ отношеній, идеалъ, прямо отрицающій эмпирическую дѣйствительность. Однако, если идея равенства была сознана человѣчествомъ лишь въ историческомъ развитіи, то, можетъ быть, она есть просто предразсудокъ нашей эпохи,

ея вкусъ, прихоть? У античнаго эллина и у современнаго европейца различаются кулинарные вкусы, моды и костюмы, различаются астрономическія, физическія и проч. научныя воззрѣнія; можетъ быть, съ этими различіями слѣдуетъ сопоставить и разность отношенія къ человѣческой личности? Но попробуйте на самомъ дѣлѣ приравнять эту разницу всѣмъ прочимъ особенностямъ, какія отличаютъ насъ отъ эллиновъ, какъ мы тотчасъ увидимъ все огромное и принципіальное различіе, которое здѣсь существуетъ. Я могу одѣваться въ сюртукъ и античную тогу; могу имѣть тѣ или иныя привычки въ пищѣ; могу, наконецъ, имѣть тѣ или иныя химическія, физіологическія и т. д. воззрѣнія,—все это нисколько не затрогиваетъ и не характеризуетъ моей нравственной личности, и эти различія представляются для нея случайными и несущественными. Напротивъ, чтобы отречься отъ идеи абсолютнаго человѣческаго достоинства, одинаковаго какъ во мнѣ, такъ и моихъ ближнихъ, я долженъ нравственно *пасть*, озвѣрѣть, ожесточиться, измѣнить своему нравственному я. Эта идея оказывается устойчивѣе и значительнѣе для опредѣленія нравственной личности, чѣмъ безчисленныя индивидуальныя особенности, въ своей совокупности образующія мое эмпирическое я, она составляетъ какъ бы интегральную его часть или ядро. Мое сознаніе даетъ мнѣ опредѣленное показаніе, что эта идея имѣетъ не субъективное и потому только случайное значеніе прихоти или вкуса, которые я могу мѣнять ежедневно, но объективное и существенное. Это есть *истина* обо мнѣ и о моихъ ближнихъ.

Утверждая равенство людей, вопреки ихъ эмпирическому неравенству, и абсолютное достоинство личности, вопреки существующему униженному ея положенію, мы отрицаемъ эмпирическую дѣйствительность и за „корою естества“ прозрѣваемъ подлинную, божественную сущность человѣческой души. Люди *не суть* равны, и люди *суть* равны, вотъ два противорѣчивыхъ положенія, которыя намъ нужно согласить. Ихъ можно согласить, только отнеся эти противорѣчащія сказуемыя къ различнымъ подлежащимъ. Люди не равны въ порядкѣ натуральномъ, какъ эмпирическія существа, но равны въ порядкѣ идеальномъ, какъ умопостигаемыя сущности, какъ духовныя субстанціи. Но при этомъ порядокъ идеальный даетъ норму, естественное право, для порядка натуральнаго. Только такимъ образомъ возможно мыслить безъ противорѣчія одинаково для насъ безспорныя истины о человѣкѣ и какъ о натуральномъ, и какъ объ идеальномъ существѣ. Отсюда слѣдуетъ, что ученіе о равенствѣ людей и абсолютномъ достоинствѣ человѣческой личности, составляющее нрав-

твенный фундаментъ новѣйшей демократической цивилизаціи, необходимо подразумѣваетъ transcensus за предѣлы опытноданной дѣйствительности, въ область сверхъ-опытную, доступную лишь метафизическому мышленію и религіозной вѣрѣ, а этотъ transcensus самъ собою приводитъ къ дуализму, къ раздвоенію дѣйствительности, на міръ подлинно-сущаго, идеальный, и міръ эмпирическій, воспроизводитъ вѣковѣчную антитезу платонизма. Оно основывается на религіозномъ ученіи о природѣ человѣческой души и ея отношеніи къ Божеству, отъ котораго она получаетъ свое абсолютное достоинство. Мы упомянули уже, что идея абсолютнаго достоинства человѣческой личности и равенства всѣхъ предъ Богомъ, какъ „сыновъ Божіихъ", проповѣдана Евангеліемъ и неразрывно связана въ немъ съ ученіемъ о Богѣ и мірѣ, съ основными положеніями христіанской метафизики. Всѣ демократическіе идеалы нашего времени питаются этой идеей. Но—страннымъ образомъ—не только происхожденіе этой идеи забыто и дѣйствительныя основанія ея утеряны, но съ теченіемъ времени идеалы свободы, равенства и братства стали считаться чѣмъ-то чуждымъ и даже противоположнымъ христіанству. Здѣсь нѣтъ нужды разбирать всѣ причины этого прискорбнаго историческаго недоразумѣнія; но недоразумѣніе это приводитъ къ тому, что упомянутые идеалы, оторванные отъ своей естественной и притомъ единственной основы, оказываются висящими въ воздухѣ и открыты всевозможнымъ (дарвинистическимъ, ницшеанскимъ и т. д.) нападеніямъ, ибо они могутъ имѣть лишь одно безспорное обоснованіе,—религіозно-метафизическое. И если въ современной душѣ сохраняется вѣра въ человѣка, то она поддерживается старой привычкой сознанія, надолго пережившей свои основы, безсознательною религіозностью. Напротивъ, держась почвы послѣдовательнаго позитивизма, судя о человѣкѣ по тому, что даетъ намъ эмпирическая дѣйствительность, мы имѣемъ всѣ основанія сдѣлать заключеніе о неравенствѣ людей и, исходя изъ этого фактическаго неравенства, отвергнуть проповѣдь равенства какъ вредную и утопическую. Это и сдѣлалъ неустрашимый позитивистъ Ницше, который глубоко и справедливо понялъ свое антихристіанство, какъ отрицаніе идей равенства и демократіи какъ политической, такъ и экономической. (Нельзя поэтому не удивляться тому ослѣпленію, съ которымъ въ настоящее время пытаются приладить проповѣдь Ницше къ идеаламъ демократіи и украсить яркими перьями, заимствованными у Ницше, безжизненный скелетъ самаго ординарнаго позитивизма). Въ этомъ пунктѣ Ницше послѣдовательнѣй Конта и послѣдовательнѣй Маркса, ибо онъ раскрываетъ все, что можетъ

дать философія позитивизма безъ всякихъ позаимствованій у религіи.

Идея равенства необходимо приводитъ къ выводу, что ни одинъ человѣкъ не имѣетъ и не можетъ имѣть естественнаго права подавлять нравственную личность другого насильственными средствами. Идея равенства людей необходимо включаетъ въ себя идею *свободы*, какъ нормы человѣческихъ отношеній или идеалъ общественнаго устройства. *„Право есть свобода, обусловленная равенствомъ.* Въ этомъ основномъ опредѣленіи права индивидуалистическое начало свободы неразрывно связано съ общественнымъ началомъ равенства, такъ что можно сказать, что право есть не что иное, какъ *синтезъ свободы и равенства.* Понятія личности, свободы и равенства составляютъ сущность такъ наз. естественнаго права [1]).

Здѣсь необходимы поясненія относительно того, какой реальный смыслъ можетъ имѣть идея равенства и свободы.

Идея равенства людей какъ нравственныхъ личностей не уничтожаетъ и не можетъ уничтожить ихъ эмпирическаго неравенства и различія, притомъ не вторичнаго только, созданнаго соціальными условіями, но и даннаго какъ первоначальный фактъ. Нельзя сдѣлать несуществующими различія пола, возраста, ума, таланта, наклонностей. Механическое равненье подъ одно явилось бы величайшимъ неравенствомъ, грубымъ нарушеніемъ принципа suum cuique, да, кромѣ того, было бы фактически невыполнимо. Идеалъ равенства имѣетъ смыслъ и значеніе, соотвѣтствуетъ верховной идеѣ справедливости лишь какъ требованіе возможнаго равенства условій для развитія личности въ цѣляхъ свободнаго ея самоопредѣленія, нравственной автономіи. Другими словами, все практическое содержаніе идеи равенства сводится къ идеѣ свободы личности и къ требованію общественныхъ условій ея развитія, этой свободѣ наиболѣе благопріятствующихъ.

Однако, требованіемъ свободы не отрицается всякая зависимость личности отъ общества. Подобная свобода осуществима только на островѣ Робинзона; ее нужно искать въ ту доисторическую эпоху, когда человѣкъ блуждалъ въ качествѣ одиночки дикаря. Жизнь людей въ обществѣ необходимо обусловливаетъ взаимодѣйствіе между ними, которое представляетъ собою извѣстную зависимость людей другъ отъ друга. Эта зависимость принимаетъ самыя разнообразныя формы, въ виду существующаго эмпирическаго неравенства людей.

---

[1]) *Вл. Соловьевъ.* Право и нравственность. Собр. соч., т. VII, стр. 499.

Легко различить зависимость внутреннюю или свободную и внѣшнюю или принудительную. Первую мы имѣемъ въ отношеніяхъ ученика къ учителю, читателя къ писателю, сына къ отцу и т. д. Подобная зависимость не только не нарушаетъ духовной свободы личности, но, по настоящему, она представляетъ поле для ея проявленія, ибо свобода личности фактически осуществляется лишь въ общеніи съ другими людьми. Зависимость второго типа создается условіями существованія человѣка какъ физическаго существа, связаннаго съ внѣшнимъ міромъ желѣзною необходимостью отстаивать свое физическое существованіе. Слѣдствіемъ этой необходимости является возникновеніе государственнаго и экономическаго союза, и человѣкъ попадаетъ въ зависимость отъ принудительной организаціи того и другого. Вполнѣ освободиться отъ этой зависимости, оставаясь рабомъ физической необходимости, онъ не можетъ. Идеалъ свободы личности въ данномъ случаѣ сводится только къ тому, чтобы по возможности ослабить или нейтрализовать эту зависимость, превративъ ее изъ внѣшней во внутреннюю, изъ принудительной въ свободную.

Зависимость отъ государства представляется намъ политическимъ гнетомъ не какъ таковая, не потому, что вообще существуетъ государство со своими требованіями, а лишь въ тѣхъ пунктахъ, гдѣ эти требованія противорѣчатъ нашему нравственному чувству, не могутъ быть приняты и исполнены свободно, безъ принужденія. Намъ не кажется, напр., нарушеніемъ свободы запрещеніе красть или убивать; получая полную санкцію со стороны нравственнаго сознанія, эти требованія государства исполняются нами свободно. Напротивъ, тѣ ограниченія частно и публично-правового характера, которыя встрѣчаютъ рѣшительное осужденіе со стороны нашего нравственнаго сознанія (какъ ограниченія свободы личности, совѣсти, слова и т. д.), испытываются какъ политическій гнетъ. Идеалъ политической свободы заключается поэтому не въ уничтоженіи государства (какова теорія анархизма), а въ преобразованіи его въ соотвѣтствіи требованіямъ нравственнаго сознанія.

Зависимость экономическая имѣетъ мѣсто въ томъ случаѣ, когда организація производства, экономическій строй, обусловливаетъ внѣшнее и принудительное подчиненіе однихъ другимъ. Этого рода зависимость, основанная на отдѣленіи труда отъ орудій производства, естественно испытывается какъ экономическій гнетъ. Опредѣляясь тысячью индивидуальныхъ обстоятельствъ въ своихъ подробностяхъ, существованіе такого гнета позволяетъ одному человѣку властно ограничивать волю другого, слѣдовательно, здѣсь во всякомъ

случаѣ происходитъ нарушеніе естественнаго права свободы личности. Однако, идеалъ свободы и здѣсь не можетъ состоять въ уничтоженіи экономическаго союза вообще,—такое безсмысленное требованіе было бы равносильно приглашенію ко всеобщему самоубійству,— и, слѣдовательно, не въ расторженіи экономическихъ связей между людьми, которыя вмѣстѣ съ экономическимъ прогрессомъ, какъ извѣстно, не ослабѣваютъ, а укрѣпляются и усложняются, но именно въ нейтрализаціи этой зависимости. Она можетъ быть нейтрализована только уничтоженіемъ личнаго характера этой зависимости, ибо именно онъ оскорбляетъ нравственное чувство. Это, такъ сказать, обезличеніе и вмѣстѣ съ тѣмъ уничтоженіе экономической зависимости совершается съ ростомъ хозяйственнаго коллективизма, вмѣстѣ съ которымъ мѣсто частнаго предпринимателя или капиталиста все въ большей мѣрѣ заступается обществомъ или государствомъ, представляющимъ собой личность абстрактную (точнѣе даже безличность). И каждый шагъ впередъ, который дѣлается въ направленіи замѣщенія или ограниченія личной диктатуры,—будетъ ли это фабричный законъ, или муниципальное предпріятіе, или кооператива,—знаменуетъ постепенный ростъ освобожденія личности отъ личнаго экономическаго гнета. Впрочемъ, съ этой точки зрѣнія равнозначущими съ хозяйственнымъ коллективизмомъ являются и нѣкоторыя формы хозяйственнаго индивидуализма, именно мелкое единоличное хозяйство, примѣръ чего мы имѣемъ въ настоящее время въ прогрессирующемъ на западѣ крестьянскомъ хозяйствѣ. Если можно еще спорить противъ самостоятельнаго крестьянскаго хозяйства по соображеніямъ экономической цѣлесообразности и прогресса, то, съ точки зрѣнія соціальнаго идеала, этого рода индивидуализмъ является вполнѣ равноцѣннымъ съ коллективизмомъ. Вотъ почему, между прочимъ, считая ошибочными чисто экономическіе аргументы противъ крестьянскаго хозяйства, я включаю въ свою экономическую программу на ряду съ коллективизмомъ въ промышленности крестьянскій индивидуализмъ въ земледѣліи [1]), (конечно, восполняемый развитіемъ земледѣльческихъ коопераций), при чемъ, съ точки зрѣнія общаго идеала свободы, такое на первый взглядъ противорѣчивое сочетаніе оказывается послѣдовательнымъ и внутренно согласнымъ.

На основаніи сказаннаго до сихъ поръ ясно, что нравственное основаніе соціализма дается индивидуализмомъ, идеаломъ свободы личности. Соціализмъ и индивидуализмъ не только не суть

---

[1]) См. мою книгу: «Капитализмъ и земледѣліе», 2 тома. Спб. 1900 г.

противоположныя начала, но взаимно обусловливаютъ одно другое. Только ихъ правильное сочетаніе и равновѣсіе обезпечиваетъ возможную полноту свободы личности и ея правъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ при всей нераздѣльности обоихъ началъ соединеніе ихъ содержитъ непримиримую антиномію: ради свободы личность должна подчиняться обществу, и эта зависимость личности отъ общества усиливается по мѣрѣ того, какъ увеличивается ея свобода. Съ другой стороны, принимая на себя задачу огражденія свободы личности, общественная организація можетъ осуществить ее только энергичнымъ поддержаніемъ правового порядка противъ посягательствъ на него произвола отдѣльныхъ личностей. Отграничить точно и безспорно, гдѣ кончаются права общества и государства и начинается область неприкосновенныхъ правъ личности, невозможно даже въ теоріи. Въ исторіи эта граница постоянно передвигается то въ ту, то въ другую сторону, она постоянно отыскивается заново вмѣстѣ съ измѣненіемъ историческихъ условій. Благодаря этому неустранимому антиномизму постоянно существуетъ глухая борьба личности съ обществомъ, и она всегда можетъ вспыхнуть, перейдя въ открытое неповиновеніе, съ одной стороны, или насильственныя дѣйствія—съ другой. Въ силу этого антиномизма даже самое идеальное общественное устройство можетъ имѣть лишь неустойчивое равновѣсіе.

Оба члена этой антиноміи, взятые въ обособленіи и превращенные въ „отвлеченныя начала“, даютъ основаніе античному идеалу съ одной стороны и анархическому—съ другой, этимъ двумъ полюсамъ соціально-философской мысли. Античный міръ признавалъ лишь общество, предъ которымъ уничтожается личность; идея естественныхъ обязанностей для античнаго сознанія представляется гораздо безспорнѣе идеи естественныхъ правъ. Античный идеалъ коммунизма, такъ же точно, какъ и первобытный или патріархальный коммунистическій строй, не можетъ уже теперь служить для насъ идеаломъ, ибо въ немъ отсутствуетъ именно то, что въ нашихъ глазахъ и придаетъ нравственную цѣну коммунизму, чему онъ служитъ только средствомъ,—свобода личности. Напротивъ, анархизмъ хочетъ знать за личностью только права, только „den Einzigen und sein Eigenthum“ Макса Штирнера съ его „Ich habe meine Sach'auf Nichts gestellt“ и отрицаніемъ обязанностей относительно себѣ подобныхъ. (Антиобществененъ и идеалъ сверхчеловѣка у Ницше.)

Таково содержаніе соціальнаго идеала: заповѣдь любви = соціальной справедливости = признанію за каждой личностью равнаго и абсолютнаго достоинства = требованію наибольшей полноты правъ

и свободы личности. Обоснованіе этого идеала дается религіозно-этическимъ ученіемъ о природѣ человѣческой души и вытекающихъ отсюда обязанностяхъ человѣка къ человѣку. Идеалъ свободы, составляющій нравственную сердцевину современнаго демократизма (политическаго и экономическаго), открывается не въ политической экономіи или наукѣ права: въ опытномъ знаніи человѣкъ ищетъ лишь средствъ для осуществленія абсолютнаго идеала. Вмѣстѣ съ тѣмъ идеалы политическіе и соціальные, воодушевляющіе теперешнее человѣчество, суть несомнѣнно христіанскіе идеалы, поскольку они представляютъ собой развитіе принесеннаго въ міръ христіанствомъ ученія о равенствѣ людей и абсолютной цѣнности человѣческой личности.

Для пониманія природы соціальнаго идеала существенно важно не забывать, что онъ, будучи апріорнымъ или извнѣ даннымъ для соціальной политики, не можетъ служить исторической цѣлью, одной изъ такихъ цѣлей, которыхъ можно достигнуть и оставить позади [1]).

Достижимы въ историческомъ развитіи только конкретныя цѣли, между тѣмъ идеалъ справедливости абстрактенъ и, по самому своему смыслу, можетъ соединяться съ различнымъ конкретнымъ содержаніемъ. Онъ является только регулятивной идеей, давая масштабъ для нравственнаго сужденія и оцѣнки. Измѣняющіяся конкретныя условія приносятъ новыя данныя для рѣшенія этой задачи и для новаго нахожденія этого всемірно-историческаго искомаго. Мы не можемъ мыслить безъ противорѣчія полное разрѣшеніе этой задачи въ исторіи („рай на землѣ“), потому что это означало бы конецъ всякой исторіи, неподвижность смерти, или же абсолютное совершенство, которое недостижимо въ условіяхъ эмпирическаго бытія. Не забудемъ, что идеалъ равенства и свободы является отрицаніемъ этихъ условій, и уже потому не можетъ въ нихъ цѣликомъ воплотиться.

Однако, если понятіе исторіи и подразумѣваетъ идею безконечнаго развитія, это послѣднее совершается въ опредѣленномъ направленіи, имѣетъ идеальную цѣль; отсюда получаетъ вполнѣ опредѣленный смыслъ и идея прогресса. Весь ходъ историческаго развитія представляется намъ непрерывнымъ (хотя и зигзагообразнымъ) прогрессомъ, торжествомъ свободы и справедливости во внѣшнихъ формахъ общественной жизни, эмансипаціей человѣческой личности, по-

---

[1]) Штаммлеръ, у котораго превосходно выясненъ регулятивный характеръ соціальнаго идеала, совершенно справедливо указываетъ, что такой идеалъ не можетъ мыслиться достигнутымъ, движеніе къ нему безконечно, а слѣдовательно *въ этомъ смыслѣ* и соціальный вопросъ въ предѣлахъ исторіи окончательно не разрѣшимъ.

*

степеннымъ собираніемъ и внѣшнимъ объединеніемъ историческаго человѣчества. Въ эмансипаціи личности и обобществленіи человѣчества и заключается одна изъ важнѣйшихъ задачъ всемірной исторіи. Но здѣсь мы находимся уже на порогѣ философіи исторіи, переступать который въ данномъ изложеніи нѣтъ надобности. Замѣтимъ только, что философское обсужденіе соціальнаго вопроса, проблемы соціальнаго долженствованія, необходимо приводитъ насъ къ философіи исторіи, къ проблемѣ соціальнаго и историческаго бытія, которая, въ свою очередь, связана со всѣми основными проблемами философіи. Эта связь существуетъ одинаково какъ для метафизическаго, такъ и позитивнаго мыслителя, не только для Гегеля, но и для Маркса.

Слѣдуетъ еще особо подчеркнуть, что идеалъ свободы личности существенно отличается отъ критеріевъ утилитарныхъ или гедонистическихъ, которыми онъ часто подмѣнивается у позитивистовъ. Человѣкъ долженъ быть свободенъ потому, что это соотвѣтствуетъ его человѣческому достоинству; внѣшняя свобода есть средство, точнѣе, отрицательное условіе свободы внутренней, нравственной, которая есть образъ Божій въ человѣкѣ. Кантъ высказываетъ мысль, что человѣкъ, какъ свободно-разумная личность, есть та цѣль, ради которой Богъ создалъ міръ, что міровая необходимость существуетъ ради человѣческой свободы. Эту мысль слѣдуетъ усилить и особенно подтвердить относительно исторіи человѣчества, для которой развитіе свободы личности есть верховный идеалъ. Но выставляя это требованіе свободы въ качествѣ абсолютнаго религіозно-нравственнаго постулата, мы совершенно его не связываемъ съ вопросомъ о томъ, какъ именно свободный человѣкъ захочетъ воспользоваться этой своей свободой, а также и о томъ, будетъ ли онъ счастливъ ею. Человѣкъ можетъ, какъ нравственная личность, вѣдущая добро и зло, опредѣлиться какъ въ ту, такъ и въ другую сторону, и этого ни предрѣшить, ни рѣшить за него никто изъ людей не можетъ. Только свободные человѣческіе поступки имѣютъ нравственную цѣнность, лишь въ нихъ человѣкъ обнаруживаетъ истинную природу своего духовнаго я, осуществляетъ въ себѣ человѣка. Едва ли также кто-либо рѣшится увѣренно сказать, что, дѣлаясь сознательнѣе и свободнѣе, человѣкъ въ общемъ становится и счастливѣе; вообще гедонистическій прогрессъ болѣе чѣмъ сомнителенъ и остается во всякомъ случаѣ спорнымъ. Но если бы даже было доказано совершенно безспорно, что въ гедонистическомъ отношеніи цивилизація сопровождается положительнымъ регрессомъ, то и тогда слѣдовало бы призывать человѣчество впередъ, къ свободѣ и навстрѣчу этому регрессу,

а не назадъ, къ сонному довольству,—свобода есть такое безцѣнное благо, которое можетъ выкупить все, и права первородства не должны быть проданы ни за какую чечевичную похлебку.

Вопросъ объ автономіи соціальнаго идеала и цѣнности человѣческой свободы съ потрясающей силой поставленъ Великимъ Инквизиторомъ (въ легендѣ Достоевскаго), ведущимъ какъ бы торгъ со Христомъ за человѣческую свободу. Ради счастія людей, состоящаго въ сытости, довольствѣ и покоѣ, Инквизиторъ лишаетъ ихъ того, что должно быть для человѣка выше всѣхъ земныхъ благъ,—ихъ нравственной свободы.[1]).

Достоевскій справедливо видитъ здѣсь отрицаніе главной идеи христіанской морали и изображаетъ Инквизитора какъ сознательнаго врага и противника Христа. Заповѣдь свободы, какъ показываетъ исторія, принадлежитъ къ числу идей, наиболѣе трудно и неохотно усваиваемыхъ человѣчествомъ. Вотъ почему Инквизиторъ всегда собиралъ и теперь еще собираетъ многихъ и многихъ. Нравственное насиліе, насильственная добродѣтель, таковы завѣты не только средневѣковыхъ, но и новѣйшихъ инквизиторовъ, съ той, впрочемъ, разницей, что въ соотвѣтствіи общему смягченію нравовъ, костры замѣнились теперь запретительными и карательными законами.

Такъ какъ соціальный идеалъ дастъ лишь масштабъ для оцѣнки соціальныхъ явленій, самъ по себѣ онъ не связанъ еще ни съ какимъ опредѣленнымъ конкретнымъ содержаніемъ, нахожденіе котораго составляетъ самостоятельную задачу. И если соціальный идеалъ представляется для соціальной науки даннымъ или заданнымъ и, слѣдовательно, въ извѣстномъ смыслѣ сверхъ-научнымъ, то при нахожденіи его конкретнаго содержанія можно и должно пользоваться данными научнаго опыта со всей возможной полнотой; конкретный идеалъ долженъ быть построенъ научно, и въ этомъ состоитъ правда такъ наз. научнаго соціализма. Согласно совершенно справедливому требованію Маркса, средства для осуществленія идеала должны быть не выдуманы изъ головы, а найдены при помощи научнаго анализа дѣйствительности. Идеалистическая политика должна быть не утопической, а реалистической, идеализмъ въ политикѣ можетъ и долженъ быть практиченъ. Логическая возможность и даже обязательность соединенія идеализма съ трезвымъ реализмомъ все еще недостаточно понимается, благодаря совершенно ошибочному и произвольному смѣшенію идеализма съ утопизмомъ, тогда какъ на самомъ дѣлѣ между тѣмъ и другимъ нѣтъ ничего общаго. Напротивъ, утопизмъ психо-

[1]) Ср. «Иванъ Карамазовъ какъ философскій типъ», стр. 99 и сл.

логически скорѣе связанъ съ позитивизмомъ вслѣдствіе того, что въ послѣднемъ абсолютное ищется въ относительномъ, между тѣмъ какъ въ идеализмѣ соблюдается правильная философская перспектива.

Соціально-политическій реализмъ, опирающійся на философскій идеализмъ и принципіально противоположный безпринципной практичности и приспособленію, состоитъ отнюдь не въ томъ, что идеалъ долженъ быть размѣненъ на мелочи и влачиться по землѣ. Требованія реалистической политики, руководимой абсолютнымъ идеаломъ, никоимъ образомъ не могутъ являться проповѣдью малыхъ дѣлъ и отрицаніемъ широкихъ историческихъ и соціальныхъ задачъ. Конечно, всякая практическая дѣятельность состоитъ изъ малыхъ дѣлъ, т. е. изъ отдѣльныхъ разрозненныхъ дѣйствій, но эти дѣйствія могутъ и должны разсматриваться въ органической связи съ великими историческими задачами, ихъ оживотворяющими. Задачи эти являются историческими въ томъ смыслѣ, что онѣ представляютъ собой не отвлеченные постулаты морали, а вполнѣ конкретныя и осуществимыя требованія реорганизаціи дѣйствительности въ направленіи идеала. Именно такія задачи, а не отвлеченные моральные принципы опредѣляютъ программы политическихъ партій, даютъ опредѣленное содержаніе политической и соціальной борьбѣ. Задачи эти могутъ, конечно, различаться между собою по своей широтѣ и требовать для своего осуществленія различнаго времени; если для проведенія въ жизнь какого нибудь фабричнаго закона довольно иногда одной парламентской сессіи, то для коренной соціальной реформы или политическаго освобожденія страны требуется совокупная работа цѣлаго ряда поколѣній. Вполнѣ возможно поэтому, что такая задача, не теряя своего историческаго характера, по отношенію къ индивидуальной жизни отдѣльной личности, играетъ роль лишь регулятивной идеи, опредѣляющей направленіе дѣятельности, но цѣликомъ въ нее не укладывающейся. Между конкретными историческими задачами существуетъ поэтому градація по степени ихъ широты и трудности; чѣмъ глубже духовные запросы личности, тѣмъ шире тѣ историческія задачи, съ которыми она свою дѣятельность связываетъ. Широкіе горизонты необходимы не только для глаза, но и для духа.

Идеалъ справедливости присущъ каждому человѣку. Нѣтъ такого человѣка, который сталъ бы возставать противъ справедливости какъ таковой, который сознательно хотѣлъ бы быть несправедливымъ въ своихъ поступкахъ. Нравственная природа людей одинакова и нѣтъ никакихъ причинъ дѣлить человѣчество въ этомъ отношеніи на овецъ и козлищъ только на основаніи факта ихъ принадлежности къ

разнымъ соціально-экономическимъ и политическимъ группамъ. И въ то же время нельзя, кажется, найти двухъ людей, которые сходились бы въ пониманіи конкретныхъ требованій справедливости во всѣхъ мельчайшихъ подробностяхъ, и все человѣчество, какъ извѣстно, распадается въ настоящее время на рядъ партій или группъ съ различнымъ, даже діаметрально противоположнымъ пониманіемъ требованій справедливости. Чѣмъ можно это объяснить?

Можно указать цѣлый рядъ причинъ, благодаря которымъ во имя единаго идеала справедливости выставляются самыя различныя требованія. Прежде всего нужно принять во вниманіе всю сложность соціальной жизни и обусловливаемую этимъ возможность вполнѣ искренняго и добросовѣстнаго разногласія, при оцѣнкѣ однихъ и тѣхъ же явленій; конечно, это разногласіе не уничтожаетъ центральнаго значенія единаго идеала справедливости, подобно тому, какъ научныя разногласія не уничтожаютъ единой истины, какъ идеала или нормы научнаго знанія. Яркимъ примѣромъ такого искренняго и добросовѣстнаго разномыслія являются соціально-политическія воззрѣнія Евг. Рихтера, вождя свободомыслящихъ съ одной стороны, и соціалъ-демократовъ—съ другой. Идеалъ и Рихтера и Бебеля одинъ и тотъ же—свобода личности; но одинъ во имя этого идеала выставляетъ требованія соціализма, а другой, опасаясь возможности деспотическаго поглощенія личности государствомъ въ соціалистическомъ обществѣ, выставляютъ противоположную програму манчестерства. На почвѣ различнаго пониманія конкретныхъ требованій справедливости вообще ведутся принципіальные споры и принципіальная борьба. Возможность столь же глубокихъ и искреннихъ разногласій существуетъ и при оцѣнкѣ отдѣльныхъ мѣропріятій,—малыхъ и большихъ дѣлъ, изъ которыхъ слагается соціальная политика. Опытъ показываетъ, что по каждому вопросу практическаго характера существуютъ безконечныя разногласія между соціальными политиками, даже при полной общности руководящихъ идеаловъ: для примѣра достаточно привести разногласія по крестьянскому вопросу, по вопросу о рабочихъ союзахъ, кооперацiяхъ, парламентской дѣятельности и т. д., существующія въ средѣ теперешней нѣмецкой соціалъ-демократіи.

Третьей и, быть можетъ, важнѣйшей причиной различій въ пониманіи справедливости является роковая ограниченность человѣка, узость его духовнаго кругозора. Міровоззрѣніе каждаго человѣка складывается въ зависимости отъ цѣлой суммы индивидуальныхъ условій, которыя рѣзко различаются для разныхъ общественныхъ группъ. Предразсудки, всасываемые съ молокомъ матери, воспитаніе,

знаніе многихъ сторонъ жизни, невольное и безотчетное приспособленіе міровоззрѣнія къ условіямъ жизни, естественная дань человѣческой слабости, все это создаетъ своеобразный душевный складъ цѣлыхъ общественныхъ группъ, какъ принято говорить, классовую психологію. Для объясненія особенностей классовой психологіи нѣтъ нужды сводить ихъ на голый классовый интересъ, не имѣющій ничего общаго съ идеями справедливости; онѣ совершенно достаточно объясняются на основаніи общаго факта — эмпирической ограниченности человѣка, благодаря которой становится возможнымъ различное пониманіе требованій справедливости совершенно bona fide. Отдѣльный индивидъ въ мѣру своихъ духовныхъ силъ и развитія можетъ ослабить или разорвать эту эмпирическую ограниченность своего міровоззрѣнія, психологически деклассироваться. Не нужно однако забывать, что такая деклассація требуетъ совершенно исключительныхъ духовныхъ силъ, иногда героизма.

По всѣмъ указаннымъ причинамъ, если бы люди руководились въ своихъ поступкахъ исключительно требованіями справедливости, какъ каждый ихъ понимаетъ, то и тогда между ними неизбѣжно существовала бы борьба, благодаря различію этого пониманія и естественному стремленію каждаго отстаивать свою правду, и на этой почвѣ возникали бы междоусобія и войны. Но надъ людьми имѣютъ силу не только идеальные мотивы, представленія о должномъ и справедливомъ, но и эгоистическія побужденія и личные интересы. Крайняя нужда или хищническіе инстинкты, слабость воли или властолюбіе, ненависть или лукавство, зависть или жадность,—словомъ, самыя различныя побужденія могутъ вызывать поступки, совершаемые или прямо вопреки требованіямъ справедливости, или еще чаще помимо соображеній о нихъ; создается привычка въ цѣломъ рядѣ поступковъ руководиться эгоистическимъ инстинктомъ, вовсе не задаваясь вопросами о справедливости, относительно цѣлыхъ сторонъ жизни установляется своеобразный практическій аморализмъ, разумѣется, у каждаго по своему и въ различныхъ размѣрахъ. Сходство экономическаго положенія и одинаковое благодаря ему направленіе личныхъ интересовъ создаетъ классовые или групповые интересы, играющіе роль рычаговъ въ соціальной жизни.

Индивидуальная жизнь всякаго человѣка представляетъ психологическій клубокъ самыхъ разнообразныхъ мотивовъ, какъ идеальныхъ, такъ и низменныхъ, и опредѣлить, какимъ изъ нихъ принадлежитъ большая роль въ жизни человѣка, нѣтъ никакой возможности. Поэтому, между прочимъ, ученіе о доминирующей роли классо-

вого интереса, понимаемаго въ смыслѣ эгоистическаго инстинкта, представляетъ собой, по меньшей мѣрѣ, недоказуемое утвержденіе. Однако, если мы не въ силахъ разгадать или усчитать мотивы поступковъ, то самые эти поступки, доступные непосредственному наблюденію, могутъ быть подвергнуты изученію и группировкѣ. Какъ ни важно знаніе внутреннихъ побужденій для моральной оцѣнки, въ цѣляхъ соціальной политики достаточно знанія обычнаго образа дѣйствій отдѣльныхъ лицъ или соціальныхъ группъ, какими бы мотивами онъ ни вызывался, для того, чтобы имѣть возможность практически считаться съ нимъ. Въ рядахъ одной и той же политической партіи, несомнѣнно, найдутся люди, движимые самыми различными побужденіями, съ разными убѣжденіями и душевнымъ настроеніемъ; однако это различіе погашается извѣстнымъ единствомъ дѣйствія, соотвѣтствующаго объективнымъ цѣлямъ партіи, и это практическое единство позволяетъ игнорировать всѣ остальныя различія, какъ бы они ни были велики. Такое воззрѣніе не грѣшитъ нравственнымъ индифферентизмомъ и не является компромиссомъ, потому что партійная и соціально-политическая группировка и по самой задачѣ беретъ не всего человѣка цѣликомъ, а лишь опредѣленную сторону его дѣятельности, требуетъ отъ него опредѣленныхъ поступковъ, не доискиваясь до ихъ сокровенныхъ мотивовъ. Партійная дисциплина не можетъ и не должна идти дальше того, что безусловно необходимо въ цѣляхъ партійнаго дѣйствія, предоставляя во всемъ остальномъ полную свободу индивидуальности [1]). Къ сожалѣнію, правильное пониманіе границъ партійной дисциплины плохо прививается на практикѣ.

Такъ какъ въ жизни существуютъ стремленія различныя и даже діаметрально противоположныя, то очевидно, что всѣ они не могутъ представляться намъ одинако справедливыми, если у насъ есть опредѣленный идеалъ, свое пониманіе справедливости. Иначе намъ пришлось бы перевернуть вверхъ дномъ всю логику и упразднить основные логическіе законы, прежде всего законъ тожества, противорѣчія и исключеннаго третьяго, и за-разъ оправдывать черное и бѣлое. Или же намъ остается преступный и дряблый индифферентизмъ, отчизна хаоса и мрака, по прекрасному выраженію Канта. Подходя къ жизни съ опредѣленными требованіями и находя въ ней рознь интересовъ и стремленій, которая отъ моей воли не зависитъ и потому должна быть мною принята какъ фактъ, я необходимо долженъ занять въ ней

---

[1]) Само собою разумѣется, извѣстный этическій минимумъ требуется и здѣсь, но онъ состоитъ, главнымъ образомъ, въ требованіяхъ отрицательнаго, а не положительнаго характера.

ясную и недвусмысленную позицію, присоединившись къ какому-либо изъ существующихъ теченій или взявъ свое собственное направленіе. Слѣдовательно, всякая форма активнаго участія въ жизни фатально, помимо нашей воли, втягиваетъ насъ въ *борьбу*, ибо жизнь есть борьба, и истина въ ней не только соединяетъ, но и раздѣляетъ. Свѣтлыя праздничныя ризы можетъ сохранить только тотъ, кто уходитъ отъ жизни, а каждый жизнедѣятельный человѣкъ надѣваетъ рабочій фартукъ или боевой панцырь, чтобы работать для своей правды или бороться за нее.

Поэтому конкретная сверхклассовая или общечеловѣческая политика невозможна, она есть пустое мѣсто, въ дѣйствительности существуетъ лишь политика классовая, партійная или групповая, политика не соединенія, а раздѣленія и борьбы.

Но не впадаемъ ли мы въ безнадежное противорѣчіе сами съ собой? Вѣдь сначала мы отрицали самостоятельныя основы классовой политики и устанавливали общечеловѣческій идеалъ соціальной политики, а теперь приходимъ къ выводу, что въ дѣйствительности возможна только классовая политика, а общечеловѣческая политика есть пустой призракъ? Мнимое противорѣчіе однако исчезаетъ, если мы обратимъ вниманіе на дѣйствительное значеніе обоихъ якобы противорѣчивыхъ утвержденій, изъ которыхъ первое касается идеальной цѣли, а второе конкретныхъ средствъ, ведущихъ къ ея осуществленію. Остается попрежнему безспорнымъ, что идеалъ соціальной политики, критерій для оцѣнки тѣхъ или другихъ конкретныхъ явленій и мѣропріятій дается идеей равноцѣнности человѣческой личности и естественныхъ правъ ея, отсюда проистекающихъ. Этимъ абсолютнымъ требованіемъ морали опредѣляется направленіе, въ которомъ должно совершаться общественное развитіе. По отношенію къ этой абсолютной цѣли должны оцѣниваться всѣ средства соціальной политики, которыя опредѣляются въ подробностяхъ конкретными условіями. Съ этой точки зрѣнія и классовая политика имѣетъ идеальную цѣнность не потому, что она классовая, или что интересы данной соціальной группы представляютъ собой нѣчто священное или предпочтительное сами по себѣ, но просто потому, что въ данномъ случаѣ эти требованія совпадаютъ съ требованіями соціальной справедливости, и связь эта чисто историческая, а не логическая. Требованія соціальныхъ реформъ, исходящія въ настоящее время отъ рабочаго сословія и въ главныхъ чертахъ совпадающія съ классовыми его интересами, получаютъ свою этическую цѣнность не въ силу этого совпаденія, а въ силу того, что эти требованія могутъ поддерживаться во имя интересовъ общечеловѣческихъ, нечуждыхъ и капиталистамъ,

человѣческому достоинству которыхъ также не соотвѣтствуетъ вольное или невольное положеніе эксплуататоровъ, во имя уничтоженія классовъ и классовыхъ интересовъ. Конечно, идеальные интересы человѣческой личности при этомъ сталкиваются съ матеріальными интересами даннаго субъекта, поставленнаго въ извѣстныя внѣшнія условія жизни, и на этой почвѣ возникаетъ борьба. Но въ данномъ случаѣ борьба является единственнымъ путемъ къ будущему, хотя бы и отдаленному миру, къ миру, основанному не на малодушномъ примиреніи съ неправдой, а на побѣдномъ торжествѣ правды.

На высказанномъ основаніи, отрицая соціально-философскую доктрину марксизма и исходя изъ совершенно другихъ философскихъ основаній, я попрежнему остаюсь вѣренъ ему во всемъ, что касается основныхъ вопросовъ конкретной соціальной политики, отступая отъ него лишь въ тѣхъ пунктахъ экономической доктрины, гдѣ послѣдняя представляется мнѣ ошибочной въ силу аргументовъ специально-экономическаго характера (напр., въ аграрномъ вопросѣ).

Теоретически мы различаемъ два идеала, дающіе жизнь политической экономіи: экономическій [1]) и соціальный. Конечно, въ конкретной жизни не существуетъ раздѣленія между явленіями экономическими и соціальными, возможнаго лишь въ абстракціи. Въ дѣйствительности требованія экономическія имѣютъ и соціальное значеніе и наоборотъ. Соціальное освобожденіе силою вещей связывается и съ освобожденіемъ экономическимъ, свобода отъ гнета соціальнаго неотдѣлима отъ свободы отъ нищеты. Однако, хотя требованія соціальной и экономической политики могутъ идти параллельно и сливаться до неразличимости, теоретически возможно ихъ искусственное обособленіе и даже противопоставленіе. Каждый изъ двухъ идеаловъ политической экономіи можетъ быть превращенъ въ „отвлеченное начало“ и, односторонне развиваемый, привести къ соціально-политическому абсурду. Въ такомъ случаѣ естественно ставится вопросъ, что важнѣе и чѣмъ легче поступиться: свободой отъ нищеты или отъ рабства, свободой экономической или соціальной? Дать удовлетворительный отвѣтъ на этотъ вопросъ нѣтъ никакой возможности, какъ нельзя отвѣтить, напр., на вопросъ, какая смертная казнь предпочтительнѣе: чрезъ повѣшеніе или гильотинированіе? На вопросъ, что хуже, здѣсь приходится отвѣтить: обѣ перспективы хуже. И экономическая, и соціальная свобода составляютъ одинаково насущное, хотя и отрицательное условіе развитія человѣческой личности. Спра-

[1]) Ср. предыдущую статью «Объ экономическомъ идеалѣ».

ведливѣе поэтому считать оба идеала политической экономіи равнозначущими, за полнымъ отсутствіемъ какихъ бы то ни было основаній для того, чтобы отдать предпочтеніе тому или другому. Правильной политикой должна быть признана поэтому такая, которая удѣляетъ одинаковое вниманіе интересамъ какъ соціальнаго, такъ и экономическаго прогресса. Этимъ требованіямъ, по крайней мѣрѣ, въ идеѣ удовлетворяетъ соціальная политика марксизма, которая сознательно стремится сообразовать интересы экономическаго прогресса съ требованіями соціальной справедливости. Примѣръ односторонняго увлеченія экономическимъ прогрессомъ даютъ буржуазные англійскіе и не-англійскіе апологеты, смотрѣвшіе на человѣка исключительно какъ на орудіе производства богатствъ, и этому одностороннему аспекту подчинявшіе свои соціально-политическія требованія. Это сопровождалось самымъ возмутительнымъ безучастіемъ къ страданіямъ рабочаго класса, несшаго на своихъ плечахъ бремя накопленія богатства. Примѣръ противоположной крайности,— признаніе однихъ только требованій соціальной справедливости внѣ всякаго вниманія къ требованіямъ экономическаго прогресса, представляетъ доктрина опрощенія Л. Н. Толстого. Возмущенный современными бѣдствіями и всѣми соціальными несправедливостями, Толстой предлагаетъ простой и немедленный способъ ихъ уничтоженія посредствомъ опрощенія и уничтоженія раздѣленія труда со всѣми его послѣдствіями. Помимо разнообразныхъ и многочисленныхъ возраженій, которыя легко сдѣлать противъ этого ученія, слѣдуетъ не забывать, что исполненіе проповѣди Толстого, уничтоживъ, быть можетъ, рабство соціальное, навѣрное повергло бы человѣчество въ рабство экономическое, т. е. въ безысходную нищету, которая при теперешней густотѣ населенія легко могла бы привести къ голодной смерти. Это какъ разъ то, что нѣмцы характеризуютъ какъ выплескиваніе изъ ванны вмѣстѣ съ водой и ребенка. Итакъ, требованія экономической и соціальной политики всегда должны быть согласуемы между собою, при чемъ такое согласованіе въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ является questio facti, иногда весьма трудно разрѣшимымъ. Но этотъ вопросъ рѣшается уже на основаніи данныхъ, доставляемыхъ эмпирической политической экономіей, и выходитъ за предѣлы соціальной философіи.

Итакъ, зданіе соціальной политики утверждается на двухъ основаніяхъ,—на идеалѣ экономическомъ и соціальномъ, и на фронтонѣ этого зданія начертано одно слово, выражающее все содержаніе обоихъ этихъ идеаловъ, а, слѣдовательно, и всѣ задачи соціальной политики, и это магическое слово—*свобода*.

---

10) Задачи политической экономіи.

Область знанія вообще всего человѣчества такъ многообразна—отъ знанія, какъ добывать желѣзо, до знанія движенія свѣтилъ,—что человѣкъ теряется въ этой многочисленности существующихъ и въ *безконечности* возможныхъ знаній, если у него нѣтъ руководящей нити, по которой бы онъ могъ располагать эти знанія, распредѣлять ихъ по степени ихъ значенія и важности. Прежде, чѣмъ человѣкъ познаетъ что бы то ни было, онъ долженъ рѣшить, что этотъ предметъ познанія важенъ для него, и важнѣе и нужнѣе, нежели тѣ другіе безчисленные предметы познанія, которыми онъ окруженъ. Прежде чѣмъ изучать что-нибудь, человѣкъ рѣшаетъ уже, для чего онъ изучаетъ этотъ предметъ, а не остальные.

Левъ Толстой.

1. О субъективизмѣ и объективизмѣ въ политической экономіи.

Политической экономіи принадлежитъ привиллегированное положеніе въ ряду интеллектуальныхъ интересовъ современнаго культурнаго человѣчества, и нужно сказать, что такое положеніе она занимаетъ по праву. Современный человѣкъ можетъ не имѣть никакого понятія о химіи, не знать физики, быть невѣждой въ астрономіи и т. д. безъ существеннаго ущерба для своей *нравственной* личности, но незнакомство съ основами политической экономіи лишаетъ его пониманія важнѣйшихъ явленій общественности и потому дѣлаетъ его глухимъ къ требованіямъ соціальной морали, вноситъ, стало быть, существенный дефектъ именно въ нравственную его личность. Такая роль политической экономіи опредѣляется отнюдь не теоретическимъ значе-

ніемъ ея проблемъ. Вопросы, которыми она занимается, имѣютъ фактическій характеръ, касаются установленія и причиннаго объясненія различныхъ явленій соціальной жизни; поэтому по своему непосредственному содержанію они совсѣмъ лишены той жгучести и неотступности, какая свойственна напримѣръ основнымъ вопросамъ философскаго и религіознаго сознанія, вопросамъ о добрѣ и злѣ, о смыслѣ человѣческой жизни, о содержаніи историческаго процесса и т. д. Можно сказать, что вообще вопросы политической экономіи принадлежатъ области не теоретическаго, а практическаго разума, они диктуются соціально-этическими исканіями современнаго человѣчества, его стремленіями къ устройству общественныхъ отношеній на началахъ соціальной справедливости, къ обезпеченію наибольшей свободы личности отъ гнета экономическаго и соціальнаго. Эти освободительныя стремленія нашего времени ставятъ на очередь безчисленное количество крупныхъ и мелкихъ вопросовъ практическаго характера, въ своемъ цѣломъ сливающихся въ одну общую проблему, которой имя—соціальный вопросъ. *Соціальный вопросъ—вотъ главная и даже единственная проблема, опредѣляющая все содержаніе политической экономіи, ея нравственный центръ.* И если всякая нравственно развитая личность не можетъ и не должна оставаться безучастной къ требованіямъ соціальной справедливости, то тѣмъ самымъ она приводится къ изученію политической экономіи, которая поэтому съ полнымъ правомъ причисляется къ общеобразовательнымъ наукамъ (если послѣдними называть тѣ науки, которыя воспитываютъ въ человѣкѣ человѣка, какъ духовно-разумную и нравственную личность, а не сообщаютъ ему только какія-либо спеціальныя знанія).

Итакъ, политическая экономія какъ наука не автономна, а гетерономна, идеалъ ея или основная задача дается извнѣ, и она является поэтому не наукой въ собственномъ смыслѣ, а *техникой* (въ вышеуказанномъ смыслѣ, см. въ статьѣ *Объ экономическомъ идеалѣ*), и точнѣе—прикладной этикой. Спрашивается теперь, какъ же опредѣлится при этихъ условіяхъ логическая природа политической экономіи, ея права и обязанности какъ науки, и гдѣ именно проходитъ та граница, которая отдѣляетъ область техники и чистой науки?

Вопросъ о своеобразной логической, а вмѣстѣ съ тѣмъ и этической природѣ соціальной науки вообще и политической экономіи въ частности не является новымъ въ русской и европейской литературѣ. Столкновеніе субъективной соціологіи и экономическаго матеріализма,

которое свѣжо еще въ памяти русскаго читателя, произошло именно на почвѣ различнаго пониманія природы соціальной науки. Въ настоящее время, думается намъ, можно уже подвести нѣкоторые итоги этой литературной борьбы, показавъ относительную правду и неправду обоихъ враждующихъ направленій. Представители субъективной соціологіи (и во главѣ ихъ г. Михайловскій) вслѣдъ за Контомъ утверждали, что этическій элементъ изъ соціальной науки неустранимъ. Заслуга ихъ здѣсь заключается въ томъ, что, слѣдуя голосу естественнаго чувства, протестующаго противъ натуралистическаго доктринерства, они отказывались приравнять соціальную науку естествознанію, отстаивая права соціальнаго идеала, этическихъ запросовъ живой личности (эта особенность особенно наглядно выступаетъ въ борьбѣ г. Михайловскаго съ натуралистическимъ объективизмомъ соціологіи Спенсера).

Но свое правое дѣло субъективисты защищали безусловно негодными и, предъ лицомъ науки, неправыми средствами. „Субъективный методъ" въ наукѣ, это воплощенное логическое противорѣчіе, въ корнѣ уничтожаетъ самую возможность науки,—въ настоящее время нѣтъ нужды это подробно доказывать, а этимъ построеніемъ и исчерпывается все положительное творчество субъективной соціологіи. Она оказывается безсильной не только разрѣшить, но и правильно поставить свою проблему. И это становится понятнымъ, коль скоро мы обратимъ вниманіе на тотъ философскій фундаментъ, на которомъ строила свое зданіе субъективная соціологія. Это былъ догматическій позитивизмъ, который вообще не оставляетъ мѣста автономной этикѣ и, додуманный до конца, приводитъ къ фаталистическому детерминизму. Этой консеквенціи, съ которой не мирится и никогда не помирится живое сознаніе, субъективная соціологія избѣгала только цѣной логической непослѣдовательности. Вмѣсто того, чтобы обратиться къ критическому самоанализу, къ изслѣдованію своего философскаго фундамента, субъективная соціологія стала заниматься догматическими построеніями, не замѣчая ихъ противорѣчивости. Поэтому явилось вполнѣ естественнымъ, что ей суждено было потерпѣть пораженіе отъ того ученія, которое опиралось на одно и то же философское основаніе, но при этомъ отличалось логической рѣшительностью, не останавливающейся и передъ абсурдомъ, разъ только онъ представлялъ собой послѣдовательный выводъ изъ принятыхъ, хотя бы односторонних или невѣрныхъ посылокъ.

Марксизмъ именно и явился тѣмъ послѣдовательнымъ приложеніемъ позитивизма въ соціологіи, какимъ не рѣшалась быть субъектив-

ная соціологія; и отрицаніе значенія этики въ соціологіи, автономіи идеала, роли личности въ исторіи, словомъ весь свой суровый доктринаризмъ марксизмъ съ послѣдовательностью извлекалъ изъ своихъ философскихъ посылокъ, изъ своего догматическаго позитивизма. Потому и побѣда „неумолимаго объективизма“ марксизма надъ „субъективнымъ методомъ“ оказалась дѣломъ вполнѣ естественнымъ и неизбѣжнымъ, ибо марксизмъ пришелъ не разрушить, а исполнить завѣты того догматическаго позитивизма, которому служила, но не сохраняла вѣрности до конца субъективная соціологія.

Однако побѣда марксизма была Пирровой побѣдой догматическаго позитивизма, ибо она стоила ему слишкомъ дорого, дороже, чѣмъ можетъ вообще заплатить живой человѣкъ. Связываясь въ жизни съ теченіемъ практическаго идеализма, марксизмъ постоянно терзался внутренней борьбой между своей логической послѣдовательностью, приводившей къ фаталистическому детерминизму, и запросами дѣйственнаго нравственнаго сознанія, съ нимъ не мирившагося. По странной ироніи судьбы марксисты искали теоретической опоры своимъ соціально-этическимъ стремленіямъ въ ученіи, которое всякую самостоятельную роль этики принципіально исключало. Если въ субъективной соціологіи вся невыносимость послѣдовательнаго позитивизма не сознавалась, ибо противорѣчія были притуплены, то теперь положеніе стало безвыходнымъ. Оставалось одно: подвергнуть критическому испытанію философскій фундаментъ, общій у субъективной соціологіи съ марксизмомъ, перенести вопросъ на такую почву, на которой онъ, по крайней мѣрѣ, можетъ обсуждаться, т. е. на почву теоріи познанія, философскаго критицизма.

Съ наибольшимъ успѣхомъ это было сдѣлано Штаммлеромъ, и въ этомъ состоитъ непреходящее значеніе его книги въ исторіи соціальной философіи [1]). Штаммлеръ выполнилъ то, къ чему стремилась, хотя и безуспѣшно, субъективная соціологія, стоявшая на почвѣ догматическаго позитивизма. Онъ, во-первыхъ, напомнилъ объ относительности закона причинности, представляющаго собой лишь условіе познанія, а отнюдь не абсолютный, не терпящій соперничества или ограниченія принципъ, каковымъ онъ принимается въ философіи догматическаго детерминизма. И, во-вторыхъ, въ связи съ этимъ онъ установилъ автономію соціальнаго идеала независимо отъ всякаго особеннаго содержанія соціальной науки (хотя и оставилъ открытымъ вопросъ о метафизическомъ обоснованіи этого идеала; однако

[1]) Изложеніе ученія Штаммлера см. въ статьѣ «О закономѣрности соціальныхъ явленій», главы I—II.

выводы Штаммлера, не пріуроченные имъ самимъ, къ какой-либо ме-тафизической доктринѣ, необходимо приводятъ къ метафизикѣ). Глу-хая стѣна детерминистическаго фатализма была пробита [1]).

Но самъ Штаммлеръ не только не сдѣлалъ въ ней достаточно широкаго прохода, напротивъ, онъ какъ будто бы нарочно загромоздилъ вновь открывшійся путь и сдѣлалъ все, чтобы затемнить истинное значеніе своего дѣла. Онъ не только не воспользовался данными своего изслѣдованія для самой хотя бы общей обрисовки критической соціологіи, но и самъ существенно исказилъ ея подлинныя черты. Именно своимъ ученіемъ о двухъ „основныхъ единствахъ" въ „пониманіи" (Einsicht) соціальныхъ явленій онъ внесъ въ соціальную науку невозможный дуализмъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ впалъ въ противорѣчіе съ единствомъ трансцендентальнаго сознанія, составляющимъ необходимое условіе всякаго опытнаго знанія. (Этотъ аргументъ, выставленный мною въ прежнихъ статьяхъ о Штаммлерѣ (I и II статьи), я вполнѣ поддерживаю и теперь).

Благодаря этому получается значительная неясность и незаконченность во всей доктринѣ соціальнаго идеализма. Именно остается неразъясненнымъ слѣдующій вопросъ: если признать автономность соціальнаго идеала, который является въ этомъ смыслѣ для соціальной науки a priori даннымъ или заданнымъ, то какъ же тогда опредѣлятся задачи этой послѣдней? Въ схемѣ Штаммлера Causalität и Telos, точки зрѣнія причинности и долженствованія или идеала остаются равноправными, но не примиренными въ опытной наукѣ, между тѣмъ то или иное ихъ практическое примиреніе необходимо уже для самаго существованія соціальной науки (оставляя въ сторонѣ метафизическую сторону этой проблемы). Причинности или долженствованію, запросамъ познающаго, теоретическаго разума или же

---

[1]) Наиболѣе убійственнымъ для марксизма, какъ послѣдовательнаго детерминизма, въ книгѣ Штаммлера является его ученіе о свободѣ, хотя бы лишь въ гносеологическомъ смыслѣ, и основывающееся на ней ученіе объ автономности соціальнаго идеала. Естественно поэтому, что въ свое время главныя усилія моей марксистской критики (статьи I и II) были направлены именно противъ этихъ ученій. Въ результатѣ полемики съ Штаммлеромъ и Струве для меня, выяснилось, что идеалъ дается не наукой, какъ это думаетъ настоящій марксизмъ, а «жизнью», слѣдовательно, онъ *вн*ѣнаученъ или *не*наученъ и въ этомъ смыслѣ относительно науки автономенъ. Конечно, столь своеобразной гносеологической категоріей какъ «жизнь» нельзя было надолго удовлетвориться, такъ что въ концѣ концовъ пришлось опять возвратиться къ вопросу о природѣ соціальнаго идеала. На этотъ разъ стало вполнѣ ясно, что отрицательнаго опредѣленія «внѣнаучности» идеала недостаточно и что по своей природѣ онъ не только внѣнаученъ, но и сверхнаученъ, сверхопытенъ и, слѣдовательно, отсылаетъ къ метафизикѣ.

рактическаго разума, воли, во всякомъ случаѣ чему-нибудь одному жно быть отдано преимущество, чтобы только сойти съ почвы дуазма. По нашему мнѣнію, „примать“ въ соціальной наукѣ принаджитъ практическому разуму, соціальному долженствованію. *Соіальный идеалъ создаетъ соціальную науку, а не создается ею*,—вотъ что ясно здѣсь съ перваго взгляда, и чѣмъ она редѣляется какъ техника въ отличіе отъ чистой науки.

Но не умаляется ли этимъ въ своихъ правахъ наука? Установя логическій пріоритетъ соціальнаго идеала и объявляя соціалью науку вообще и политическую экономію въ частности прикладной кой, не отрицаемъ ли мы за нею научнаго характера? Не подпаемъ ли мы тѣмъ самымъ упрекамъ, которые заслуженно дѣлались едставителямъ субъективной соціологіи со стороны марксистовъ? тъ опасенія, которыя естественно родятся у каждаго представителя ціальной науки. Какимъ образомъ соединяются въ ней субъектизмъ и извѣстная предвзятость, которая неизбѣжно вносится апріорстью соціальнаго идеала, и объективизмъ, требованія научности? зможна-ли и въ какомъ смыслѣ „субъективная“ соціологія, поюнемая не догматически, путемъ притупленія непримиримыхъ проворѣчій, а критически, путемъ логическаго размежеванія противочивыхъ интересовъ и гармоничнаго согласованія ихъ?

Существованіе политической экономіи обусловливается, съ одной ороны, присутствіемъ въ нашемъ сознаніи представленій о соціальй справедливости или соціальнаго идеала, который находится въ отиворѣчіи съ дѣйствительностью, и проистекающимъ отсюда стремніемъ воплотить идеалъ въ дѣйствительности, приблизить ее къ еалу. Если бы не было этого разлада и противорѣчія между идеамъ и дѣйствительностью, если бы въ соціальной жизни все было адко и ничто не оскорбляло бы нашего нравственнаго сознанія, потическая экономія была бы намъ ненужна и, конечно, не сущеювала бы. Назначеніе ея въ томъ и состоитъ, чтобы помогать въ рьбѣ съ соціальнымъ зломъ, т. е. съ тѣмъ именно, чѣмъ и вызыется существованіе политической экономіи, —она ставитъ себѣ, въ омъ смыслѣ, задачу самоупраздненія, стремится сдѣлать себя изшней. Съ другой стороны, помимо конфликта между идеаломъ и знью, объективное условіе, вызывающее существованіе политичеой экономіи, заключается въ сложности той соціальной дѣйствиьности, съ которой приходится имѣть дѣло современному челочеству. Если бы экономическія и соціальныя отношенія были такъ осты и прозрачны, что для пониманія ихъ было бы достаточно

личнаго опыта и здраваго смысла, политическая экономія не мог
сложиться въ особую науку, она была бы просто ненужна. Не
точность личнаго опыта и индивидуальнаго разумѣнія создают
обходимость коллективнаго и систематическаго наблюденія, пров
наго и восполненнаго коллективной работой мысли; вмѣстѣ съ у
неніемъ экономической жизни и ея задачъ, естественно, усложн
и содержаніе политической экономіи.

Итакъ, основная задача политической экономіи дана ей и
вся она есть работа на заданную тему, притомъ не научна
практическаго характера. И этимъ опредѣляется ея исх
субъективизмъ, который не можетъ быть устраненъ никакими
ляціями къ объективизму и „научности“. Но дѣйствительно л
особенность политической экономіи хоть сколько-нибудь угрожа
научности? Нимало. Оградить права науки и провести границу м
субъективизмомъ задачи политической экономіи и научностью е
полненія здѣсь чрезвычайно легко. Права субъективизма только
общей постановкой задачи и ограничиваются. Его требованія сво
къ тому, чтобы соціальный вопросъ составлялъ, дѣйствительно,
ственный центръ экономической науки, который можетъ быть с
ненъ радіусомъ съ любой изъ точекъ периферіи экономическаг
слѣдованія. Тѣ проблемы и научныя задачи, къ которымъ ра
этотъ никоимъ образомъ не можетъ быть проведенъ, стоятъ *вн*
литической экономіи и, хотя онѣ могутъ оказаться весьма любо
ными въ какихъ-либо другихъ отношеніяхъ, но не представл
экономическаго интереса. Имѣть ясное представленіе о
что именно спрашиваетъ данная наука, необходимо во всяко
расли знанія, ибо это представляетъ необходимое условіе созна
ной и разумной научной работы, которая именно этой созна
ностью и отличается отъ бездушнаго гелертерства, чуждаго и
ной наукѣ. Поэтому и экономисту необходимо знать, о чемъ
шиваетъ его наука, чтобы быть... экономистомъ. Не имѣя я
сознанія о прикладныхъ задачахъ соціальной науки, юристи
старому выраженію Канта, еще ищутъ понятія права, а эконом
расходятся въ опредѣленіи экономическаго явленія и соотвѣтст
щаго ему предмета политической экономіи. Не останавливаясь на
тическомъ выясненіи природы политической экономіи и ея за
они хотятъ создать ихъ словесными дефиниціями; поэтому на п
большинства учебниковъ и системъ экономической науки васъ в
часть цѣлый лѣсъ подобныхъ опредѣленій, которыя каждый а
сочиняетъ изъ своей головы. Благо съ безчисленными классн

ніи, хозяйство, доходъ, богатство, полезность, цѣнность, трудъ и т. д., и т. д., всѣ эти словесныя опредѣленія, существующія главнымъ образомъ для того, чтобы „изъ словъ дѣлать системы", представляютъ родъ такого сочинительства въ дурномъ смыслѣ слова, но, благополучно миновавъ это терминологическое чистилище, вы достигаете реальнаго содержанія экономической науки, которое въ общемъ остается одно и то же и опредѣляется вовсе не словесными мудрованіями, а запросами практическаго сознанія. Безплодность терминологическихъ словопреній объясняется тѣмъ, что экономисты удачными опредѣленіями думаютъ *создать* предметъ своей науки, между тѣмъ какъ онъ *данъ* имъ заранѣе и отъ нихъ требуется только сознательное преслѣдованіе этой цѣли. Поэтому, быть можетъ, самое лучшее опредѣленіе хозяйства (какъ и права) есть отсутствіе всякаго точнаго опредѣленія [1]), за невозможностью котораго приходится довольствоваться практическимъ суррогатомъ опредѣленій, дѣлаемыхъ съ спеціальной цѣлью или съ спеціальной точки зрѣнія, или же по внѣшнимъ и грубымъ признакамъ. Штаммлеръ сдѣлалъ, по нашему мнѣнію, большую ошибку тѣмъ, что началъ искать конститутивнаго признака хозяйства, экономическихъ феноменовъ и т. д., причемъ признакъ этотъ усмотрѣлъ въ правовомъ регулированіи (отсюда и вся его дальнѣйшая конструкція съ ея пустымъ и безплоднымъ формализмомъ). Установлять или конституировать предметъ политической экономіи мы не можемъ, ибо мы здѣсь логически несвободны: намъ поставлена опредѣленная практическая проблема, разрѣшенію которой мы и должны подчинять весь логическій аппаратъ науки. Между тѣмъ согласно Штаммлеру и вообще сторонникамъ логическаго формализма (въ вышеуказанномъ смыслѣ) мы должны закрыть глаза на эту жизненную и естественную задачу экономической науки и искусственно ее сочинять, или, по-латыни, конституировать ея предметъ. Нужно замѣтить еще, что это конституированіе въ сущности лишено какихъ-либо объективныхъ критеріевъ и ограниченій, почему рядомъ съ конструкціей Штаммлера могутъ быть выставлены и другія конструкціи, одинаково удовлетворяющія требованіямъ логическаго формализма [2]).

---

[1]) Ср. статью „Хозяйство и Право". Конечно, опредѣленіе имѣетъ совершенно иное значеніе въ томъ случаѣ, когда оно дается въ концѣ изслѣдованія и является его результатомъ. Въ такомъ случаѣ оно представляетъ какъ бы сокращенную формулу выводовъ изслѣдованія. Но опредѣленіе въ этомъ смыслѣ имѣетъ чисто внѣшнее сходство съ тѣмъ предварительнымъ и чисто словеснымъ опредѣленіемъ, которое хочетъ не опредѣляться изслѣдованіемъ, а его предопредѣляетъ.

[2]) Это зло съ наибольшей силой дастъ себя чувствовать въ такъ называемой теоретической экономіи (о чемъ ниже). Навѣянную, очевидно, Штам-

Опредѣленіемъ общихъ задачъ политической экономіи или экономическаго *интереса* и ограничивается вліяніе субъективизма въ экономической наукѣ, и далѣе начинается область объективнаго научнаго изслѣдованія. Политическая экономія, какъ и всякая историческая наука, должна, очертивъ извѣстнымъ образомъ кругъ своихъ наблюденій, преслѣдовать одну задачу—отысканіе научныхъ истинъ тѣми научными методами, которые въ каждомъ данномъ случаѣ наиболѣе подходящи, и поскольку политическая экономія хочетъ быть, дѣйствительно, наукой, она должна чураться всякаго субъективизма, т. е. тенденціозности, иначе она становится лживой и превращается въ миѳологію. Поэтому давно уже пора позабыть внутренне противорѣчивыя квалификаціи: буржуазная и пролетарская наука, что значитъ ни болѣе, ни менѣе, какъ тенденціозная (въ ту или другую сторону) или лживая наука; подобная квалификація можетъ имѣть значеніе только упрека или порицанія, а отнюдь не какой-либо похвалы.

Для сознательной соціальной политики необходимо научное пониманіе соціальныхъ отношеній, научная политическая экономія. Занятіе всякой спеціальностью предполагаетъ спеціальную выучку, спеціальныя знанія: сапожникъ долженъ знать сапожное ремесло, инженеръ—искусство строить желѣзныя дороги, банкиръ—банковое дѣло. Въ составѣ экономической науки, съ развитіемъ и усложненіемъ экономической жизни, диффоренцируется все большее количество разныхъ спеціальностей, которыя съ полнымъ правомъ можно уподобить отдѣльнымъ техническимъ спеціальностямъ: разные виды банковаго дѣла, тарифы, желѣзнодорожное хозяйство, всевозможныя отрасли финансоваго хозяйства, разныя вѣтви аграрной, промышленной и торговой политики, деньги, потребительныя общества, разныя кассы и т. д., и т. д. Такихъ полусамостоятельныхъ отраслей экономической техники создалось въ настоящее время уже такъ много, что спеціализація въ предѣлахъ политической экономіи стала насущной необходимостью, и экономистовъ, хорошо знающихъ или даже просто знающихъ *всѣ* спеціальныя вѣтви политической экономіи, давно уже не существуетъ.

мѣромъ, формулировку задачъ политической экономіи мы находимъ у Зомбарта: „я исхожу, говоритъ онъ во введеніи къ Der moderne Kapitalismus, изъ предположенія, что специфическую особенность теоріи слѣдуетъ видѣть въ примѣненіи объединяющаго принципа объясненія". Эта очень неясная и неопредѣленная формулировка остается, впрочемъ, безо всякаго серьезнаго вліянія на характеръ изслѣдованія Зомбарта и, самое большее, выражается въ стремленіи повсюду находить слѣды „капитализма".

Однако потребность въ этихъ спеціальныхъ отрасляхъ экономической техники еще не обусловливаетъ собой необходимости научной политической экономіи; эти экономическія спеціальности могутъ существовать отъ нея независимо (хотя, конечно, терпятъ отъ этого извѣстный ущербъ). Научная политическая экономія, хотя существованіе ея и вызывается запросами практическаго характера, не служитъ непосредственно никакой прямо утилитарной цѣли. Какъ и всякая наука, она руководится интересами научнаго и чисто теоретическаго пониманія соціально-экономической дѣйствительности. Задача политической экономіи состоитъ въ научномъ анализѣ и каузальномъ объясненіи современнаго соціально-экономическаго строя, представляющаго ту среду, гдѣ приходится дѣйствовать соціальному политику. Преслѣдуя задачи научнаго пониманія, политическая экономія непосредственно не научаетъ своихъ адептовъ никакой практической сноровкѣ, но она даетъ ту мудрость, которая и для практики нерѣдко бываетъ важнѣе технической выучки.

Практическіе результаты отъ изученія политической экономіи не могутъ быть поэтому подвергнуты точному учету, ибо они состоятъ лишь въ общемъ политико-экономическомъ развитіи. Однако, это послѣднее представляетъ собой нѣчто и практически осязательное, ибо присутствіе или отсутствіе навыка къ систематическому мышленію въ опредѣленномъ направленіи и общая широта духовныхъ горизонтовъ сказывается и во всякой спеціальной дѣятельности. Полезность политической экономіи состоитъ поэтому въ томъ, что, давая общее экономическое развитіе, она повышаетъ степень сознательности въ соціальной политикѣ.

Отказавшись отъ узко-утилитарнаго и мелочно-практическаго критерія, мы самыя и задачи пониманія соціально-экономической дѣйствительности должны опредѣлить съ той широтой, съ которой ставитъ ихъ современная научная мысль. Хотя *конечной* цѣлью политической экономіи является уразумѣніе нуждъ и событій современности, анализъ теперешняго капиталистическаго строя, но это вовсе не значитъ, чтобы отсюда можно было сдѣлать нелѣпый выводъ о томъ, что политическая экономія не нуждается, напримѣръ, въ экономической исторіи. Напротивъ, исторія есть необходимое и во многихъ случаяхъ незамѣнимое средство для пониманія современности; сравнительно-историческое изученіе нерѣдко проливаетъ совершенно новый свѣтъ на нѣкоторыя ея стороны, также какъ статистическое изслѣдованіе позволяетъ заглянуть въ такія области, которыя доступны лишь массовому наблюденію. Поэтому опредѣлять

какими-либо внѣшними границами, гдѣ кончается область и
необходимаго для пониманія современности, совершенно нево
и современная политическая экономія раскинулась въ своем
ченіи чуть ли не на всѣ вѣка и всѣ важнѣйшія обл сти ис
скаго существованія человѣчества.

Но и при отсутствіи такихъ внѣшнихъ границъ все-так
дуетъ связывать концы съ концами и быть всегда въ состоян
вести радіусъ отъ данной точки окружности экономическаго
дованія къ нравственному центру политической экономіи, вып
занному. Связь эта, конечно, можетъ быть не прямая, а
пая и посредственная, но она должна существовать [1]). Въ
номъ случаѣ мы переступаемъ порогъ политической экономіи,
тересъ экономическій уступаетъ мѣсто историческому, архео
скому и т. д. Чѣмъ живѣе эта связь сознается изслѣдова
тѣмъ жизненнѣе (съ экономической точки зрѣнія) будетъ изб
имъ предметъ изслѣдованія; напротивъ, въ самыхъ дальни
коулкахъ, куда только заходитъ научное изслѣдованіе при
віяхъ современнаго академическаго (особенно нѣмецкаго) пре
нія, эта связь иногда совершенно утеривается, научная рабо
шенная творческой мысли, превращается въ ремесленную, и я
что многія изъ этихъ ремесленныхъ издѣлій, которыя теп
такомъ изобиліи появляются на книжномъ рынкѣ, несмотря н
внѣшнюю научность, остаются и навсегда останутся для наук
полезными и внутренно ей чуждыми.

Такъ какъ провести внѣшнюю границу экономическаго и
невозможно, опредѣленіе этой границы остается на усмотрѣні
даго экономиста, и трудно найти два систематическихъ трактата,
объемъ экономической науки понимался вполнѣ одинаково. С
витіемъ ея научный матеріалъ растетъ и вширь и вглубь,
даря чему все большее и большее его количество отходитъ в
ціальные отдѣлы и тѣмъ самымъ остается внѣ общаго и
ного содержанія политической экономіи.

[1]) Эта связь самыхъ, повидимому, удаленныхъ отъ совреме
предметовъ экономическаго изученія съ жгучими интересами этой
менности часто бываетъ доступна даже поверхностному, непосредс
му наблюденію: напр. появленіе теорій соціализма вызвало особенн
тересъ къ историческому изученію ученій и экономическихъ инсти
болѣе или менѣе соціализму сродныхъ; вопросъ объ общинномъ бы
скаго крестьянина вызываетъ интересъ къ общинному быту въ Ин
Явѣ, въ государствѣ инковъ и т. д.; если на очереди стоитъ пере
торговыхъ договоровъ, быстро создается литература, посвящен
исторіи и современному положенію въ разныхъ странахъ; такіе п
современная жизнь даетъ на каждомъ шагу.

Поскольку политическая экономія объясняетъ экономическую дѣйствительность, она ставитъ себѣ задачу конкретно-историческаго характера: возможно точное описаніе, анализъ и объясненіе нашего экономическаго строя, т. е. опредѣленнаго историческаго факта. Всѣ изысканія политической экономіи въ экономической исторіи и теоріи имѣютъ значеніе вспомогательнаго средства для исполненія этой основной задачи. Въ этихъ предѣлахъ задачи политической экономіи сближаются до полнаго почти совпаденія съ задачами исторической науки вообще и экономической исторіи въ особенности. Сближеніе это такъ велико, что въ отдѣльныхъ случаяхъ различіе между политической экономіей и исторіей почти неуловимо, такъ что многіе экономисты съ полнымъ правомъ могутъ считаться историками и наоборотъ (Шмоллеръ, Бюхеръ, Инама, Эшли, Роджерсъ и др.). Различіе между исторіей и политической экономіей тѣмъ не менѣе существуетъ, и оно опредѣляется все-таки ихъ конечными задачами,—исторія интересуется экономической эволюціей съ точки зрѣнія общаго историческаго процесса, а политическая экономія какъ нужной для практической дѣятельности соціальнаго политика, и это различіе отражается и въ направленіи научныхъ интересовъ. Столь подробное изученіе современнаго народнаго хозяйства въ мельчайшихъ его вѣтвяхъ, какое мы имѣемъ въ настоящее время въ политической экономіи, едва ли не представляется излишнимъ въ цѣляхъ исторіи.

Въ политической экономіи ставится иногда (особенно въ марксизмѣ) задача найти „законъ развитія“ общества, по которому бы можно было предустанавливать характеръ будущаго соціальнаго развитія, короче, сдѣлать предсказаніе или „прогнозъ“. Принципіально отрицая возможность такого прогноза и историческаго предсказанія вообще, мы устраняемъ изъ экономической науки и самую задачу. Однако проистекаютъ ли отсюда какія-либо практическія различія между содержаніемъ политической экономіи, которое она имѣетъ какъ у ищущихъ упомянутаго закона развитія, такъ и отрицающихъ возможность его нахожденія? Вѣдь если у насъ, дѣйствительно, нѣтъ средствъ предугадывать будущія событія, то отъ одного желанія еще не является необходимыхъ для того способовъ. Устанавливая компетенцію соціальной науки, мы вовсе не имѣемъ въ виду обрѣзать дѣйствительно существующія у нея крылья и останавливать ея полетъ. Поэтому тѣ, кто допускаютъ возможность предсказаній, считая себя обладателями какого-то болѣе полнаго и совершеннаго знанія, позволяющаго подымать завѣсу будущаго, очевидно, впадаютъ въ иллюзію и за дѣйствительное знаніе принимаютъ призрачное.

Дѣло въ слѣдующемъ. Въ результатѣ историческаго и стати
скаго анализа народнаго хозяйства мы выносимъ, въ качестп
слѣдняго обобщенія, самое общее и суммарное представленіе
рактерѣ или типѣ развитія, или, говоря общепринятымъ язы
объ общихъ его тенденціяхъ. Представленіе о тенденціи ра
отличается всегда болѣе или менѣе отвлеченнымъ характеромъ
дивидуальныя черты процесса при этомъ стираются, и на п
планъ выступаютъ лишь общія его черты. (Въ статистикѣ эт
чтоженіе индивидуальнаго достигается примѣненіемъ закона бол
чисолъ). Тенденціи развитія, представляя собой высшую и п
нюю ступень историческаго обобщенія, играютъ весьма важную
въ нашихъ стремленіяхъ къ раціональной соціальной политик
предначертаніяхъ. Но, опираясь на установляемыя соціальной
тенденціи развитія, мы должны постоянно помнить объ ихъ
ствительномъ значеніи, чтобы не впасть въ грубыя заблужденi
первыхъ, надлежитъ помнить, что тенденціи развитія предстан
собой обобщеніе весьма высокой степени отвлеченія, и въ та
качествѣ онѣ не отвѣчаютъ индивидуальной, конкретной дѣ
тельности. Потому всякое пользованіе ими для сужденія по
самъ практической жизни требуетъ непремѣнно индивидуализа
внимательнаго учета конкретныхъ условій. Въ противномъ с
получается предвзятость и доктринерство, при которомъ знак
съ общими тенденціями развитія не содѣйствуетъ, а препятс
пониманію дѣйствительности. Такъ, напр., безспорно существ
тенденція промышленности къ концентраціи вовсе не искл
того, что при наличности извѣстныхъ условій этой концен
можетъ и не быть, почему можетъ оказаться экономически п
образнымъ поддержаніе именно мелкой промышленности,
многихъ отраслей кустарной; между тѣмъ у насъ долгое врем
вился да и теперь еще многими ставится крестъ надъ все
старной промышленностью, лишь на основаніи общей тенден
концентраціи. Еще болѣе яркій примѣръ того же мы имѣ
прямолинейномъ распространеніи этой же тенденціи къ концен
на крестьянское хозяйство, надъ которымъ на томъ же осн
также произносился смертный приговоръ. Логическая ошибка,
рая дѣлается при этомъ, состоитъ въ томъ, что общія и сумм
черты процесса приписываются всякому индивидуальному раз
Такое доктринерское пониманіе экономической жизни прямо
воположно соціально-политическому реализму, составляющему
вое и жизнеспособное зерно экономической системы марксизма.

Во-вторыхъ, нужно не упускать изъ вида, что тенденція развитія, установляемая для даннаго момента, имѣетъ весьма ограниченное значеніе для будущаго. Исторія не повторяется, въ неповторяемости историческихъ событій состоитъ историческое principium individuationis, поэтому неисчерпаемымъ творчествомъ исторіи видоизмѣняется и всякая данная тенденція развитія. Однако, несмотря на не пригодность тенденцій развитія для вполнѣ научнаго сужденія о будущемъ, практически мы не можемъ отъ подобнаго сужденія отказаться, а единственный матеріалъ для этого сужденія есть настоящее, данныя котораго и обобщаются въ тенденціяхъ развитія. При такомъ пользованіи ими мы правы постольку, посколько будущее является наслѣдіемъ настоящаго, хотя и не буквальнымъ его повтореніемъ; мы судимъ при этомъ не столько о самомъ будущемъ, сколько о настоящемъ, какъ элементѣ будущаго. Этого практически достаточно, чтобы опираться въ дѣятельности и планахъ соціальной политики на устанавливаемыя соціальной наукой тенденціи развитія, ибо планъ этой дѣятельности, хотя задачею имѣетъ будущее, но всегда выполняется въ настоящемъ. Однако теоретически всякое такое пользованіе тенденціями настоящаго и прошедшаго развитія для сужденія о будущемъ требуетъ одной существенной оговорки, именно ceteris paribus, при прочихъ равныхъ условіяхъ. Но мы знаемъ, что эта оговорка никогда невыполнима, ибо исторія не терпитъ *ceteris paribus*, а потому книга грядущихъ событій остается всегда закрытой. Впрочемъ здѣсь возможны различные оттѣнки: одни изъ условій историческаго развитія мѣняются, какъ мы знаемъ изъ опыта, быстрѣе, другія медленнѣе. Относительно условій, для которыхъ эта медленность наибольшая, соціальная наука становится способна дѣлать почти точныя предсказанія. Разительный примѣръ такихъ предсказаній мы имѣемъ въ нѣкоторыхъ отдѣлахъ статистики, гдѣ ими создается совершенно твердая почва для дѣятельности страховыхъ обществъ [1]). Напротивъ, тамъ, гдѣ темпъ историческаго развитія менѣе правиленъ и болѣе быстръ, тамъ пріемы статистическаго познанія непримѣнимы. Напрасно поэтому думаютъ, что статистика есть идеалъ для всей соціальной науки и что ея преимущества объясняются какими-либо спеціальными до-

---

[1]) Но даже въ тѣхъ случаяхъ, когда статистика предусматриваетъ извѣстныя количественныя измѣненія, напр. прирость населенія, она дѣлаетъ это, опираясь на представленіе объ опредѣленномъ и неизмѣнномъ типѣ этихъ измѣненій; но стоитъ появиться какой-либо экстраординарной причинѣ (эпидеміи, голодовкѣ и под.), и всѣ ея расчеты оказываются невѣрными.

стоинствами статистическаго метода: это объясняется исключител ограниченностью ея объекта, именно тѣмъ, что статистика имѣ дѣло съ наиболѣе устойчивыми условіями общественной жизни, тамъ, гдѣ эти условія становятся подвижнѣе, и статистика ока вается безсильна для предсказаній. Тѣ, кто вообще допускають в можность соціальнаго прогноза, отбрасывають эту существенн оговорку ceteris paribus; они не замѣчають, что желая предсказыв историческія событія, они заранѣе ихъ элиминирують, ибо каж такое событіе представляетъ нѣчто совершенно новое, отрица формулу ceteris paribus. Только на этой логической ошибкѣ, с которой отправляются при соціальномъ прогнозѣ, и держится илл зія историческаго предсказанія.

Выше мы отмѣтили различіе исторіи и политической эконом поскольку оно сказывается въ направленіи ихъ интересовъ. Но с выражается еще и въ томъ, что, тогда какъ задача историка і черпывается объективнымъ историческимъ анализомъ, экономис никоимъ образомъ не можетъ считать свою задачу на этомъ зак чившеюся. На немъ еще лежитъ обязанность выработать на основа данныхъ объективнаго изслѣдованія планъ соціальной политики, его задачи входитъ, на ряду съ изученіемъ соціальнаго бытія, уст новленію соціальнаго долженствованія. Соціальная политика вовсе является какимъ-то внѣшнимъ, механическимъ придаткомъ къ п литической экономіи или ея „отдѣломъ“, который можетъ быть и быть, подобно всякому другому спеціальному отдѣлу, напротивъ, о есть интегральная часть политической экономіи, ея raison d'êtr Ибо въ качествѣ техники (въ вышеуказанномъ смыслѣ) или пр кладной этики политическая экономія спрашиваетъ не о томъ, ч есть, а о томъ, что должно быть, и лишь въ цѣляхъ опредѣлен этого долженствованія обращается и къ объективному анализу истор ческаго бытія. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что соціальная п литика не только не есть часть политической экономіи, напротив вся политическая экономія по своему внутреннему строенію и коне ной цѣли есть соціальная политика. Очень характерно въ это смыслѣ, что разныя школы политической экономіи различают не столько по теоретическимъ разногласіямъ, сколько по соціальн политическимъ: фритредерство, катедеръ-соціализмъ, соціализм аграрный или промышленный протекціонизмъ, политика „средня сословія“ и под. Но здѣсь мы снова возвращаемся къ вопросу о сво образной логической природѣ политической экономіи.

Задача соціальной политики состоитъ въ установленіи соціа

наго долженствованія. Она предполагаетъ, во-первыхъ, извѣстную оцѣнку существующей дѣйствительности и, во-вторыхъ, построеніе идеала и извѣстныя практическія требованія, имѣющія въ виду измѣненіе существующаго строя въ направленіи этого идеала. Нетрудно видѣть, что въ этой части политическая экономія характеризуется принципіальнымъ и неустранимыя субъективизмомъ. Въ самомъ дѣлѣ, этическая *оцѣнка* существующей дѣйствительности и построеніе идеала соціальной политики есть дѣло завѣдомо субъективное уже потому, что оно необходимо включаетъ въ себя элементъ творчества, сближающагося съ творчествомъ художественнымъ.

Прежде всего, что касается оцѣнки дѣйствительности, то, правда, она производится на основаніи абсолютной и объективной идеи соціальной справедливости. Но мы знаемъ уже, что она, будучи сама по себѣ абстрактна, представляетъ лишь регулятивную идею, которая создаетъ *возможность* нравственнаго сужденія вообще, но не опредѣляетъ конкретнаго его содержанія. Послѣднее надо еще отыскать, и это исканіе, эта подстановка въ отвлеченную алгебраическую формулу конкретныхъ, числовыхъ величинъ, есть процессъ нравственнаго творчества, имѣющаго себѣ полную аналогію въ творчествѣ художественномъ. Созданіе конкретнаго идеала и нахожденіе путей къ нему есть дѣло творческой интуиціи. Субъективизмъ необходимо присущъ всякому творчеству, созданію изъ себя, или изъ своей субъективности, и поскольку политическая экономія есть не только наука, но и техника, не только констатируетъ существующее, но и постулируетъ должное, субъективизмъ изъ нея неустранимъ. Это сужденіе въ глазахъ многихъ обозначаетъ смертный приговоръ для политической экономіи, какъ науки. Однако такое заключеніе кажется намъ въ высокой степени ошибочнымъ, оно есть просто предразсудокъ, основанный на отожествленіи понятій субъективности и произвольности. Безспорно, что неустранимость субъективизма изъ политической экономіи проводитъ коренную, принципіальную разницу между нею и, напр., химіей или физикой, которыя свободны отъ всякаго субъективизма. Но это различіе создается здѣсь не фактомъ наличности субъективизма или его отсутствія самимъ себѣ, ибо онъ является здѣсь не самостоятельнымъ, а производнымъ результатомъ болѣе глубокаго различія въ самомъ предметѣ и задачахъ изученія, которыя въ томъ и другомъ случаѣ никоимъ образомъ нельзя приравнивать между собою. Девизъ Спинозы: „не плакать, не смѣяться, но понимать“ и „разсматривать человѣческія дѣйствія какъ будто дѣло идетъ о плоскостяхъ и геометрическихъ тѣлахъ“ (представлявшійся

мнѣ раньше идеаломъ для соціальной н
собой общаго требованія истинной научн
примѣнимаго ко всѣмъ отраслямъ знанія
сущность тѣхъ явленій, которыя изучает
состоитъ здѣсь нашъ познавательный ин
ченныхъ до геометричности дѣлахъ и
что такое обезличеніе уничтожаетъ и с
номъ, чѣмъ оно для насъ существуот
смѣхъ и слезы, одобреніе и осужденіе и
я соціальному пониманію, и потому де
вообще „отвлеченнаго" объективизма уни
соціальной науки, стремясь ея права во

Итакъ, соціальная наука вообще
частности не можетъ понимать безъ то
смѣяться, въ этомъ состоитъ не только е
И тотъ, для кого человѣческія дѣла дѣ
геометрическими чертежами, не можетъ б
какъ слѣпой не можетъ быть живописце
И наоборотъ, всѣ тѣ, кто вписалъ свое
науки, были люди, въ высшей степен
различнымъ явленіямъ соціальной дѣйст
кою любовью и ненавистью, и это сжигав
носившіе и въ соціальную лабораторію
стовъ); напротивъ, значительныхъ соціол
исторія не знаетъ. Поэтому успѣшност
предполагаетъ въ соціологѣ наличность
нравственнаго развитія, соціальная наука
нравственной личности съ тѣмъ индиффер
вполнѣ естественнымъ, напр., въ хи
борьбѣ съ претензіями зазнавшагося о
еще разъ—заключается правда субъек
дурно обосновывала ее философски эта

Теперь слѣдуетъ яснѣе отграничить п
визма. Хотя онъ и неустранимъ изъ со
дѣйствительности и построеніи соціал
субъективизмъ не долженъ быть безсмыс

[1]) Конечно, отстаивая законныя права с
дуемъ тенденціозности или произвола въ
слѣдованія, гдѣ оно посвящается исключите
гдѣ вполнѣ умѣстны требованія спинозизма
изложеніемъ достаточно устранена возможн

скимъ произволомъ, или, по-просту, самодурствомъ, основаннымъ на принципѣ: sic volo, sic jubeo. Подобный субъективизмъ не имѣетъ ни научной, ни нравственной цѣны, а потому и въ томъ и другомъ отношеніи остается внѣ соціальной науки. Законный субъективизмъ долженъ стремиться къ возможному устраненію личнаго произвола и замѣнѣ его объективнымъ долженствованіемъ (какъ это справедливо указано Штаммлеромъ). Произведеніе художественнаго творчества получаетъ объективное значеніе постольку, поскольку оно перестаетъ выражать только субъективность художника, но заставляетъ также звучать и созвучныя струны другихъ людей, содержитъ элементъ общечеловѣческій. Подобнымъ образомъ и соціально-политическій идеалъ тѣмъ выше, чѣмъ объективнѣе онъ по своему обоснованію, чѣмъ полнѣе устранены изъ него личные привкусы, чѣмъ онъ *научнѣе*. Основное требованіе, которое должно быть предъявлено соціологическому субъективизму, состоитъ въ томъ, что онъ долженъ быть возможно наученъ, контролироваться средствами научнаго опыта.

Но не воспроизводимъ ли мы въ этомъ утвержденіи того же самаго противорѣчія, которое заключается въ понятіи „научнаго соціализма" (какъ оно было разъяснено въ предыдущей статьѣ)? Ничуть не бывало, ибо въ томъ и другомъ случаѣ рѣчь идетъ о разныхъ вещахъ. Въ одномъ случаѣ рѣчь шла о невозможности на основаніи одной необходимости получить какое бы то ни было долженствованіе вообще, а въ другомъ насъ интересуетъ вопросъ объ особенномъ содержаніи долженствованія или идеала, въ общей формѣ уже даннаго, но ищущаго конкретнаго опредѣленія. Самый идеалъ или представленіе о соціальной справедливости не допускаетъ и не нуждается въ научномъ обоснованіи; напротивъ, его особенное содержаніе должно быть обсуждаемо и доказываемо на основаніи опытной науки, и въ этомъ смыслѣ можно говорить о научномъ идеалѣ. И чѣмъ больше элементовъ научнаго опыта входитъ въ содержаніе и обоснованіе конкретнаго идеала, тѣмъ большую убѣдительную силу имѣютъ его требованія въ сознаніи другихъ людей. Научная аргументація, выставляемая въ оправданіе тѣхъ или иныхъ соціально-политическихъ требованій, различныхъ конкретныхъ идеаловъ, создаетъ почву для научнаго спора между ихъ представителями, и уже самая возможность такого спора предполагаетъ, по крайней мѣрѣ, пониманіе взаимной аргументаціи, слѣдовательно, научную, объективно-логическую почву обсужденія, что было бы, конечно, невозможно при полномъ логическомъ самодурствѣ, исключающемъ всякую логику и всякіе резоны. Такимъ путемъ создается возможность научной преемственности, во-

обще коллективнаго научнаго творчества въ выработкѣ конкретныхъ идеаловъ и объективнаго прогресса въ этой области. Однако несмотря на всю возможную научность соціальной политики, вліяніе субъективизма въ построеніи соціальнаго идеала сказывается въ томъ, что признакъ безспорности, объективности, которая исключала бы возможность одновременнаго существованія различныхъ идеаловъ, здѣсь отсутствуетъ. Научная истина, разъ сознанная и доказанная, становится общимъ достояніемъ, которое должно быть усвоено всякимъ, однажды ее уразумѣвшимъ; она не терпитъ конкуренціи. Напротивъ, въ соціальной политикѣ, гдѣ доминирующую роль играетъ не познаніе, а воля и связанная съ ней субъективность хотѣнія, о такомъ единеніи и безспорности нельзя даже мечтать. Поэтому конкретный соціальный идеалъ можетъ быть въ большей или меньшей степени научнымъ, подкрѣпляясь данными научнаго опыта и повѣряясь имъ, но онъ не можетъ стать вполнѣ объективной *наукой*, какой считали его представители научнаго соціализма, (съ его формулой: Socialismus ist eine Wissenschaft).

Итакъ, взаимное отношеніе субъективизма и объективизма въ политической экономіи въ общихъ чертахъ опредѣляется такъ. Самый предметъ, политической экономіи опредѣляется не объективнымъ, а субъективнымъ своимъ значеніемъ, потребностями не знанія, а воли. Но этотъ субъективно опредѣляемый предметъ политической экономіи подвергается объективному анализу, вполнѣ научному изученію, и въ этомъ моментѣ политическая экономія логически не отличается отъ исторіи и всякой вообще объективной науки. Но окончательная ея задача — выработка плана соціальной политики—также необходимо включаетъ элементъ субъективизма, контролируемаго однако научнымъ объективизмомъ.

2. *О такъ называемой теоретической экономіи.*

При томъ пониманіи задачъ политической экономіи, которое изложено было выше, не остается мѣста для такъ называемой теоретической экономіи, т. е. для теоріи цѣнности, капитала, прибыли, ренты и связанныхъ съ нею проблемъ. На очереди у насъ теперь критическое обсужденіе проблемъ теоретической экономіи, которой многіе изъ экономистовъ придаютъ такую важность, что считаютъ ее политической экономіей par excellence, наиболѣе научной ея частью. Но прежде чѣмъ обратиться къ принципіальному ея обсужденію, слѣдуетъ предва

рительно расчистить для него поле устраненіемъ тѣхъ недоразумѣній, которыя связаны съ нѣкоторыми ученіями теоретической экономіи, именно съ ученіями школы Рикардо-Маркса съ одной стороны и противниковъ ея съ другой.

Сложилось прочное мнѣніе, будто такъ называемая трудовая теорія цѣнности и связанная съ нею теорія прибавочной цѣнности и капитала обосновываютъ собой требованія соціализма; доказательство ихъ справедливости считается поэтому въ высшей степени важнымъ для утвержденія этихъ идеаловъ. Это мнѣніе раздѣляется не только многими приверженцами соціализма, но и его противниками, которые усердно критикуютъ „Ausbeutungstheorie“, полагая, что тѣмъ самымъ они доказываютъ справедливость существующаго порядка вещей и опровергаютъ его критиковъ. Благодаря своему публицистическому значенію вопросъ о теоріи цѣнности, самой схоластической изъ всѣхъ экономическихъ теорій, получилъ столь видное мѣсто въ экономической литературѣ и могъ возбуждать страсти подобно любому изъ „проклятыхъ“ вопросовъ, да при такомъ пониманіи его значенія онъ, дѣйствительно, превращается въ „проклятый“ вопросъ. Споря о трудовой теоріи цѣнности, о прибавочной цѣнности и ея нормѣ, о нормѣ прибыли и т. д., спорили вѣдь вовсе не объ этихъ схоластическихъ субтильностяхъ, а о жгучихъ вопросахъ нравственнаго сознанія, о соціальномъ идеалѣ, спорили, въ концѣ концовъ,—странно сказать—объ идеальныхъ задачахъ человѣческой жизни. Тотъ, кто понимаетъ дѣйствительную этическую подоплеку этого интереса къ проблемамъ теоретической экономіи, найдетъ вполнѣ естественнымъ, что еще недавно въ общей журналистикѣ имъ отводилось изрядное мѣсто, и обсужденіе ихъ вызывало наибольшее вниманіе не среди профессіональныхъ экономистовъ, а именно среди алчущихъ и жаждущихъ правды интеллигентовъ.

Мы полагаемъ однако, что такое значеніе проблемамъ теоретической экономіи и въ частности трудовой теоріи цѣнности придано по ошибкѣ и недоразумѣнію [1]). Основная мысль трудовой теоріи цѣн-

---

[1]) Подобно большинству марксистовъ, и пишущій эти строки имѣлъ многолѣтній логическій романъ съ трудовой теоріей цѣнности. Предъ самымъ выходомъ въ свѣтъ третьяго тома «Капитала» мной была приготовлена къ печати работа о равной нормѣ прибыли на капиталъ на основѣ трудовой теоріи цѣнности (на этотъ вопросъ и его рѣшающее значеніе во всей экономической системѣ «Капитала» мое вниманіе впервые было обращено моимъ уважаемымъ учителемъ проф. А. И. Чупровымъ). Въ этой работѣ я оказался plus royaliste que le roi, ибо пытался разрѣшить вопросъ безъ всякихъ ограниченій трудовой теоріи цѣнности (посредствомъ комбинированнаго вліянія различій въ нормѣ прибавочной цѣнности и различ-

ности и вытекающей отсюда теоріи прибавочной цѣнности состоитъ въ томъ, что прибыль на капиталъ и всѣ вообще виды дохода, кромѣ заработной платы, представляютъ продуктъ неоплаченнаго труда или эксплуатаціи, почему трудовой теоріи цѣнности и придано названіе Ausbeutungstheorie, теоріи эксплуатаціи.

Она имѣетъ задачей наглядно показать всю несправедливость существующаго строя, основаннаго на признаніи права собственности, но въ то же время не оставляющаго рабочему продукта его труда. Правда, Марксъ—устами Энгельса—предостерегалъ отъ этическаго пониманія теоріи прибавочной цѣнности. Однако всякому непредубѣжденному читателю „Капитала" ясно, что Марксъ первый не выполнилъ выставленнаго Энгельсомъ требованія—видѣть въ прибавочной цѣнности „простой фактъ" (см. предисл. къ „Elend der Philosophie"). Напротивъ, изложеніе этой теоріи—особенно въ первомъ томѣ „Капитала"—представляетъ сплошной обвинительный актъ противъ капиталистическаго производства. Какъ безпощадный прокуроръ, Марксъ слѣдитъ за всѣми—дѣйствительными или мнимыми—ухищреніями капиталистовъ повысить „норму эксплоатаціи" труда, изображая ходъ капиталистическаго развитія, какъ результатъ сознательныхъ стремленій капиталистовъ къ ея повышенію. Дальнѣйшему развитію и устраненію противорѣчій этой теоріи посвященъ весь второй и третій томы „Капитала". Если исключить нѣсколько главъ въ первомъ томѣ характера историческаго, то можно сказать, что весь „Капиталъ", вся своеобразная экономическая система

ной быстроты оборотовъ оборотнаго и въ немъ перемѣннаго капитала, которая для капиталовъ разнаго органическаго состава создаетъ различную годовую норму прибавочной цѣнности и тѣмъ выравниваетъ общее ея количество, приходящееся на капиталъ данной величины). Выходъ третьяго тома «Капитала» принесъ мнѣ жестокое разочарованіе, ибо, вопреки всѣмъ обѣщаніямъ Энгельса, онъ не далъ ничего новаго по сравненію съ Родбертусомъ и содержалъ рѣшительное видоизмѣненіе того пониманія цѣнности, которое было намѣчено въ первыхъ двухъ томахъ «Капитала». (Это разочарованіе вполнѣ отразилось въ статьѣ «Третій томъ *Капитала* К. Маркса», напечатанной въ Русской Мысли» 1895, III). Несмотря на то, что меня постигла судьба Алеши Карамазова, когда его старецъ «пропахъ», мнѣ (подобно Алешѣ) удалось скоро возстановить свое прежнее отношеніе къ «Капиталу» (такъ что и впослѣдствіи я ни разу не измѣнялъ трудовой теоріи цѣнности ради ея австрійской соперницы). Но ради этого мнѣ пришлось дѣлать настойчивыя и постоянныя усилія, чтобы удерживать трудную позицію, создаваемую соединеніемъ ученій I и III томовъ «Капитала»- въ результатѣ появился рядъ примирительныхъ попытокъ, начинающійся статьей «Что такое трудовая цѣнность» (Сборникъ Правовѣдѣнія и Общественныхъ Знаній, изд. Моск. Юрид. Общ., т. VI), продолжающійся статьями «Основныя понятія политической экономіи. I. Цѣнность. II. Капиталъ» (Научное Обозрѣніе, 1898, VI и 1899, I—II) и заканчивающійся главою о рентѣ въ книгѣ «Капитализмъ и земледѣліе», т. I, гл. II.

Маркса именно и состоитъ въ развитіи до мельчайшихъ подробностей теоріи эксплоатаціи. (Русскій марксизмъ, выдвинувшій на первый планъ соціологическую сторону ученія Маркса, экономическій матеріализмъ, опирался не столько на „Капиталъ", сколько на мелкія сочиненія Маркса и Энгельса). Примемъ, что теорія цѣнности Маркса со всѣми своими выводами не страдаетъ никакими логическими дефектами и вообще не вызываетъ никакихъ серьезныхъ возраженій. Но и въ такомъ случаѣ въ цѣляхъ обоснованія соціальнаго идеала и для „критики политической экономіи" капитализма она съ одной стороны недостаточна, а съ другой просто излишня.

Она недостаточна потому, что фактъ существованія прибавочной цѣнности самъ по себѣ еще не является изобличеніемъ даннаго общественнаго строя. Постулируя право рабочаго класса на весь продуктъ общественнаго труда, мы становимся на почву антиобщественнаго индивидуализма и самаго грубаго матеріализма (въ смыслѣ признанія производительнымъ только физическаго труда). Развѣ въ современномъ производительномъ процессѣ, представляющемъ результатъ долгаго историческаго развитія, тотъ или другой рабочій можетъ сказать: я лично сдѣлалъ то и то, и это принадлежитъ мнѣ одному? Это могъ бы сказать развѣ Робинзонъ на его островѣ, потому что онъ дѣлалъ все дѣйствительно своими личными силами. Кромѣ того, право это, очевидно, можетъ быть точно формулировано только относительно представителей физическаго труда, потому что лишь этотъ трудъ выражается въ чувственно-осязательномъ продуктѣ (хотя тоже далеко не всегда), работа же ученаго, инженера, техника и т. д. осталась бы внѣ этого разсчета. Но, очевидно, никакое производство невозможно, если считать производительнымъ и, слѣдовательно, установляющимъ право на продуктъ труда только физическій трудъ. Въ противномъ же случаѣ мы должны въ пользу представителей интеллектуальнаго труда сдѣлать вычетъ изъ общаго продукта труда, и этотъ вычетъ, съ точки зрѣнія представителей физическаго труда, есть уже прибавочная цѣнность. Она необходима также для дѣтей, неработоспособныхъ лицъ, и, такъ какъ не о хлѣбѣ единомъ живетъ человѣкъ, то и для поддержанія существованія представителей такъ называемыхъ либеральныхъ профессій. Вообще если признать, что все человѣчество въ равной степени заниматься физическимъ трудомъ не можетъ, и по физическимъ, и по моральнымъ условіямъ, то прибавочная цѣнность или вычетъ изъ національнаго продукта (не считая еще необходимаго вычета на капитализацію или на расширеніе производства) останется неустранимымъ даже при коммунисти-

ческомъ строѣ, какъ это указываетъ и Марксъ[1]). Вообще выставлять такой чисто индивидуалистическій принципъ распредѣленія при коллективномъ способѣ производства нѣтъ никакой возможности и никакого смысла, и его послѣдовательное примѣненіе повело бы къ величайшимъ несправедливостямъ.

На этомъ основаніи самъ по себѣ фактъ существованія прибавочной цѣнности не компрометируетъ еще капиталистическаго производства, ибо онъ свойственъ различнымъ экономическимъ организаціямъ, да и вообще оказывается неустранимъ. То, что дѣйствительно компрометируетъ капитализмъ, заключается вовсе не въ этомъ фактѣ, какъ таковомъ, а въ его обстановкѣ и въ томъ значеніи, которое онъ благодаря ей получаетъ. Но эта обстановка можетъ быть изслѣдована сама по себѣ, и теорія прибавочной цѣнности для ея анализа ничего не прибавляетъ. Эксплоатація дѣтскаго труда одинаково ужасна, совершается ли она изъ „Profitwuth" или изъ-за борьбы за существованіе (напр. въ мелкомъ ремеслѣ), какъ въ томъ случаѣ, когда она доходна, такъ и въ томъ, когда она не даетъ ожидаемой прибыли, что сплошь и рядомъ бываетъ въ промышленной жизни. И наоборотъ, съ точки зрѣнія этихъ сопровождающихъ обстоятельствъ можетъ оказаться истиннымъ соціальнымъ прогрессомъ переходъ отъ той организаціи труда, при которой отсутствуетъ всякая, по крайней мѣрѣ, прямая „эксплоатація", къ организаціи, на ней основанной, если этотъ переходъ сопровождается улучшеніемъ экономическаго или соціальнаго положенія трудящихся (примѣръ: переходъ отъ самостоятельнаго, но разоряющагося крестьянскаго хозяйства или падающаго мелкаго ремесла къ фабричному труду; основная мысль русскаго марксизма въ примѣненіи къ экономическому развитію Россіи состояла именно въ неизбѣжности и соціально-экономической прогрессивности такого перехода).

Значитъ, если дѣло не въ прибавочной цѣнности, какъ таковой, а общей соціальной обстановкѣ, то очевидно, что теоріи прибавочной цѣнности самой по себѣ недостаточно для обоснованія соціальнаго идеала и критики существующаго строя. Но, будучи для этой цѣли недостаточной, трудовая теорія цѣнности тѣмъ самымъ оказывается и излишней. Она излишня для обоснованія соціальнаго идеала, впрочемъ, еще и потому, что онъ и безъ того имѣетъ совершенно достаточное обоснованіе въ ученіи объ идеальной природѣ человѣче-

---

[1]) Das Kapital, III, 2, 354.

ной личности и объ ея естественныхъ правахъ и обязанностяхъ, вы-
текающихъ изъ идеи соціальной справедливости (см. предыдущую
статью), и это обоснованіе настолько непререкаемо, что искать дру-
гого есть излишне потерянный трудъ. Впрочемъ, всякая попытка
ріискать другое, спеціальное, обоснованіе для соціальнаго идеала, на-
сколько она достигаетъ цѣли, приводитъ къ тому же центральному
онятію соціальной справедливости. Въ частности и теорія прибавочной цѣнности, установляя фактъ экономической эксплоатаціи, какъ основаніе капиталистическаго строя, имѣетъ цѣлью ничто иное, какъ показать несправедливость этого строя, чтобы затѣмъ выставить деалъ, эту несправедливость отрицающій. Но для общей оцѣнки праведливости или несправедливости даннаго строя этотъ діалектичеій обходный путь, который представляетъ собой теорія прибавочой цѣнности, излишенъ, если тотъ же выводъ можно получить, смотря вещи прямо и не прибѣгая къ помощи теоріи цѣнности; для того нужны факты, а не теоріи. Лучшимъ доказательствомъ этому вляется то, что существуютъ соціалисты, трудовую теорію цѣнноти отрицающіе какъ невѣрную и ненаучную, стало быть, она вовсе представляетъ единственной двери, чрезъ которую восходятъ къ оціальному идеалу. Итакъ, въ интересахъ обоснованія соціальнаго деала тѣ сложныя подгромоздки, которыя сооружены были въ экомическомъ ученіи „Капитала“, оказываются излишни.

Но, можетъ быть, теоретическая экономія сама себѣ довлѣетъ, теорія цѣнности Маркса имѣетъ самостоятельное экономическое ачение, независимо отъ того дѣйствительнаго или мнимаго отношея къ соціальному идеалу, которое ей приписывается?

Это ставитъ на очередь вопросъ о значеніи теоретической экомін и ея проблемъ.

Задача политической экономіи, какъ и всякой науки, состоитъ только въ критическомъ установленіи фактовъ экономической изни, ихъ классификаціи и группировкѣ, но и въ ихъ объясненіи, е. въ установленіи причинныхъ соотношеній между извѣстными уппами экономическихъ явленій. Въ пестромъ разнообразіи явлей отыскивается единство причинной связи, ихъ проникающей, *заонъ* развитія этихъ явленій или ихъ типъ. Познаніе законовъ есть ль всякой науки, которая, начинаясь фактическимъ изслѣдоваемъ, кончается научной теоріей. Подобнымъ же образомъ и въ потической экономіи фактическое или индуктивное изученіе суммиется въ болѣе или менѣе широкія обобщенія, касающіяся причинй связи изучаемыхъ явленій, закона ихъ развитія. Въ зависимо-

сти отъ характера ихъ въ каждомъ данномъ случаѣ самое установленіе фактовъ требуетъ иногда предварительнаго изслѣдованія съ приложеніемъ сложнѣйшихъ методовъ историческаго и статистическаго анализа, а иногда, напротивъ, они извѣстны изъ непосредственнаго опыта, и потому такое изслѣдованіе становится излишнимъ. Въ политической экономіи мы, естественно, имѣемъ столько же научныхъ теорій, сколько существуетъ отдѣльныхъ вопросовъ, и количество тѣхъ и другихъ постоянно увеличивается. Такъ изученіе исторіи цѣнъ приводитъ къ теоріи цѣнъ, т. е. къ причинному объясненію ихъ движеній; наблюденія надъ явленіями денежнаго обращенія создаютъ теорію денегъ, какъ металлическаго, такъ и бумажнаго денежнаго обращенія; изученіе исторіи заработной платы приводитъ къ созданію различныхъ объясненій ея движенія, къ теоріямъ заработной платы; изученіе явленій земельнаго обращенія и образованія цѣнъ на землю заканчивается извѣстными обобщеніями касательно условій установленія цѣнъ на землю; изученіе условій капиталистическаго обращенія товаровъ создаетъ теорію рынковъ; наблюденія надъ движеніемъ народонаселенія приводятъ къ теоріи народонаселенія; изученіе общихъ условій и предпосылокъ капиталистическаго хозяйства приводитъ къ общей теоріи капитализма и т. д., и т. д. Здѣсь пришлось бы перечислить все содержаніе политической экономіи въ полномъ ея объемѣ. Всякая такая научная теорія, независимо отъ широты круга своихъ наблюденій и, слѣдовательно, своей задачи, стремится къ одному и тому же, именно къ причинному истолкованію наблюдаемыхъ явленій, къ отысканію единства закономѣрности въ ихъ разнообразіи. Другой задачи научная теорія вообще и экономическая въ частности не имѣетъ и имѣть не можетъ.

Совершенно особымъ характеромъ въ этомъ смыслѣ отличаются ученія такъ называемой теоретической экономіи. Эти ученія совершенно не подходятъ къ тому типу реалистическихъ теорій, о которомъ сейчасъ была рѣчь. Научная теорія является естественнымъ продолженіемъ и послѣднимъ итогомъ фактическаго изученія, она неразрывно связана съ этой фактической основой, на которую опирается. Построеніе каждой научной теоріи начинается поэтому съ установленія фактовъ. Теоретическая экономія никакихъ спеціальныхъ фактовъ не устанавливаетъ, пользуясь уже установленными въ наукѣ данными. Она не ставитъ также задачей открытіе новыхъ фактовъ какимъ либо особымъ дедуктивнымъ или теоретическимъ путемъ (подобно тому, какъ путемъ математическихъ вычисленій

ыла открыта планета Нептунъ); теоретическая экономія въ этомъ ыслѣ ничего не открыла и не откроетъ.

Теоретическая экономія не ставитъ также своей задачей эмпи- ическій или историческій анализъ экономическихъ явленій: теорія ѣнности вовсе не есть каталлактика или руководство къ товаровѣ- ѣнію и торговлѣ, а теорія капитала не только не даетъ тѣхъ прак- ическихъ указаній, которыхъ ожидалъ отъ нея одинъ почтенный оммерсантъ, купившій „Капиталъ“ (въ ковычкахъ) въ надеждѣ на- иться изъ него вѣрнѣйшему способу наживать капиталъ (безъ ко- ычекъ), но и вообще не касается практики промышленной жизни. Характерно въ этомъ отношеніи, что анализъ конкуренціи исклю- енъ былъ изъ „Капитала“ по самому плану). Теоретическая эконо- ія не ставитъ себѣ задачей разъясненія опредѣленныхъ сторонъ и опросовъ эмпирической дѣйствительности, что дѣлаетъ всякая спе- іальная экономическая теорія.

Что же въ такомъ случаѣ составляетъ собственное дѣло теоре- ической экономіи, чѣмъ она занимается? Она занимается разсужде- ями *по поводу* устанавливаемыхъ и анализируемыхъ въ специаль- ихъ отдѣлахъ политической экономіи фактовъ. Она ставитъ себѣ риблизительно такой вопросъ: какъ можно мыслить въ абстракціи вязь между нѣкоторыми фактами (феномены цѣнъ, прибыли, капи- ла, ренты), помимо эмпирической связи между ними, устанавли- емой и разъясняемой въ политической экономіи? Какой логическій остъ можно перекинуть, опираясь на эти твердыя основанія? Она находитъ своей задачи прямо въ опытѣ, а ее выдумываетъ, со- няетъ и тѣмъ самымъ выдумываетъ самое себя.

Что теоретическая экономія на самомъ дѣлѣ не имѣетъ цѣлью ытное познаніе, изученіе и анализъ дѣйствительности, ясно само бою изъ ея содержанія. Послѣ всѣхъ ея логическихъ усилій и строеній наши эмпирическія познанія нисколько не обогащаются, къ что для пониманія экономической дѣйствительности ничего не теряетъ тотъ, кто останется совершенно чуждъ спекуляціямъ о ѣнности и т. д., какъ это хорошо извѣстно и изъ исторіи экономи- ской науки [1]). Внѣ-опытный характеръ ученій теоретической эко-

[1]) Противъ такого сужденія, можетъ быть, возразятъ ссылкой на аркса, въ изложеніи котораго теорія непосредственно соединяется съ пирическимъ матеріаломъ, такъ что получается впечатлѣніе дѣйстви- льнаго единства. Но это единство только видимое и объясняется чисто- ѣшнимъ схематизмомъ расположенія эмпирическаго матеріала у Маркса. пирическія теоріи, содержащіяся въ «Капиталѣ», ничего не теряютъ, ли ихъ связь съ центральнымъ теоретическимъ стволомъ разрывается

номіи, хорошо выразилъ Зомбартъ, когда, разбирая экономическое ученіе Маркса, далъ такое опредѣленіе цѣнности: цѣнность есть мыслительный фактъ (Werth ist Gedankenthatsache), существующій въ головѣ теоретика-экономиста. И это слѣдуетъ сказать не только про цѣнность, но и про всѣ важнѣйшія понятія теоретической экономіи. Употребляя философскій терминъ, можно сказать, что за экономическими явленіями она ищетъ экономической вещи въ себѣ (Ding an sich): въ цѣнахъ она ищетъ скрывающейся за ними цѣнности, въ разныхъ видахъ дохода—единой прибавочной цѣнности и т. д.

Читатели „Капитала“ помнятъ, что онъ открывается ученіемъ о *субстанціи* цѣнности, которая тоже опредѣляется какъ своего рода вещь въ себѣ, никогда не наблюдаемая въ опытѣ: *абстрактный* человѣческій трудъ, т. е. трудъ, лишенный всякаго качества, сведенный къ однородному и притомъ среднеобщественному количеству, измѣряемому рабочимъ временемъ: поистинѣ Gedankenthatsache! Если мы обратимся къ австрійской школѣ, то и здѣсь мы найдемъ экономическую вещь въ себѣ, хотя и иного рода, именно единицу потребности, вообще количественное измѣреніе и сравненіе разныхъ потребностей, которыя въ опытѣ существуютъ только качественно различными.

Такимъ образомъ, внѣшнее сходство съ метафизикой у теоретической экономіи весьма большое. Но возможно ли однако въ серьезъ приравнивать теоретическую экономію метафизикѣ? Конечно, нѣтъ. Уже не говоря о томъ, что большинство экономистовъ чураются метафизики, не говоря о томъ, что въ вопросахъ теоріи познанія большинство экономистовъ стоитъ на почвѣ самаго примитивнаго эмпиризма, исключающаго самую возможность настоящаго пониманія различія между метафизикой и опытнымъ знаніемъ, сходство между метафизикой и теоретической экономіей ограничивается чисто внѣшними чертами, ибо теоретическая экономія не желаетъ выходить за пре-

---

(напр., ученіе о перенаселеніи, о рабочемъ днѣ, о фабричномъ законодательствѣ, о формахъ промышленности и машинахъ, о первоначальномъ накопленіи и т. д.). Ихъ научная цѣнность совершенно не связана съ судьбой теоретическихъ построеній «Капитала» и можетъ вполнѣ сохраниться и въ томъ случаѣ, если эти послѣднія будутъ отвергнуты (что мы наблюдаемъ у многихъ экономистовъ и даже у нѣкоторыхъ марксистовъ). Мы держимся вообще того мнѣнія, что вся теоретическая схема можетъ быть снята съ историческаго содержанія «Капитала», какъ перчатка съ руки, безо всякаго вреда для этого содержанія, которое подлежитъ уже исторической, а не теоретической критикѣ. Mutatis mutandis тоже можетъ быть сказано и о Родбертусѣ, который однако гораздо менѣе грѣшитъ внѣшнимъ схематизмомъ, чѣмъ Марксъ.

пыта, стремится давать объясненіе опытной дѣйствительности,
нѣсколько съ другой стороны, нежели спеціальныя теоріи.
кая метэмпирическая, но вмѣстѣ съ тѣмъ и не метафизиче-
сциплина, очевидно, можетъ оперировать только съ абстрак-
причемъ этимъ абстракціямъ не соотвѣтствуетъ эмпирическая
ительность, хотя бы и въ самыхъ общихъ чертахъ. Возмож-
акой дисциплины объясняется тѣмъ, что мы обладаемъ фор-
і способностью къ абстракціи, которую должны однако по-
держать подъ контролемъ критики, чтобы не впасть въ са-
ъ и не считать своихъ логическихъ фантазій соотвѣтствую-
ъ какой бы то ни было мѣрѣ дѣйствительности. Способность
тракціи уподобляется вѣтряной мельницѣ, работающей при
ь вѣтрѣ, независимо отъ того, есть или нѣтъ въ ней зерно
юла.

ретическая экономія, въ существѣ дѣла, ставитъ вопросъ
сли условиться считать цѣнность (или прибыль, или капи-
т. д.) тѣмъ-то или тѣмъ-то, то какъ можно въ абстракціи
ь связь между этимъ понятіемъ и другими понятіями, отвле-
и отъ опытно установленныхъ фактовъ? Она считаетъ свою
рѣшенной, если ей удастся избранный признакъ *провести*
Сциллу и Харибду, т. е. не впасть во внутреннія логическія
рѣчія съ одной стороны, и прямыя противорѣчія съ фактами
гой. Теорія, которая будетъ свободна отъ этихъ противорѣ-
будетъ считаться *вѣрной*. Но при такомъ условіи вполнѣ
но, что, „вѣрными“ въ этомъ смыслѣ можетъ оказаться нѣ-
теорій (въ настоящее время заявляютъ права на вѣрность
инаково выработанныхъ системы теоретической экономіи: уче-
кса и австрійской школы). Печальность положенія теоретиче-
ономіи и неизбѣжность такого положенія становится совершенно
ой, ибо вѣдь исходный пунктъ всего абстрактнаго построенія ви-
ь воздухѣ, опредѣляется произволомъ: я могу признать „суб-
й цѣнности“ абстрактный трудъ, предѣльную полезность,
полезность, рѣдкость, что угодно, и если я сумѣю безъ про-
ній провести данный признакъ чрезъ цѣлую систему, то я
омъ же полномъ правѣ, какъ и другіе теоретики, и моя тео-
этомъ смыслѣ также вѣрна, какъ и всѣ остальныя.

жно сдѣлать еще шагъ въ этомъ направленіи. Вмѣсто отвле-
ъ понятій можно начать примѣнять алгебраическіе знаки. Ко-
алгебраическій знакъ есть уже послѣдняя степень абстракціи,
ражать противъ возможности примѣненія даже такой степени

абстракціи не приходится, разъ ей даны вообще такія безконтрольныя полномочія. Если мы позволимъ себѣ и эту небольшую вольность,— приравняемъ экономическіе феномены и отношенія алгебраическимъ знакамъ, мы, конечно, получимъ уже полный просторъ для экономической „теоріи“, ибо къ нашимъ услугамъ тогда и интегральное, и дифференціальное исчисленіе, вообще вся математика. Мы можемъ обратиться и къ геометріи и изображать экономическую жизнь графически... Постороннему читателю можетъ показаться, что я клевещу на теоретическую экономію и ее каррикатурю, но всякій знакомый съ экономическими „направленіями“ знаетъ, что выдумки здѣсь нѣтъ нисколько и что на самомъ дѣлѣ въ числѣ ихъ имѣется и *математическое* направленіе, которое дѣйствительно выполняетъ, по крайней мѣрѣ, внѣшнимъ образомъ девизъ Спинозы—приравниваетъ человѣческія дѣла и отношенія геометрическимъ и математическимъ величинамъ (Курно, Вальра, Госсенъ, Джевонсъ, Эджвортъ, отчасти Гобсонъ и др.). Математическое направленіе есть послѣднее слово и вмѣстѣ приведеніе къ абсурду теоретической экономіи и ея задачъ, ибо превращаетъ ее въ невинныя математическія упражненія, игру философски недисциплинированнаго ума [1]).

При такомъ характерѣ теоретической экономіи о какомъ бы то ни было прогрессѣ науки, который велъ бы къ выясненію вопроса и, если не къ соглашенію и установленію общепризнанныхъ истинъ, то, по крайней мѣрѣ, къ его возможности, очевидно, не можетъ быть и рѣчи. Всякій, кто занимается теоретической экономіей, считаетъ долгомъ своей научной чести выдумать что нибудь свое; потому число новыхъ ученій и ихъ оттѣнковъ все множится, и каждая новая работа въ этой области только увеличиваетъ существующія разногласія и недоразумѣнія. Такъ умножается эта новая схоластика, печальный

---

[1]) Тѣ изъ экономистовъ, которые не удовлетворялись подобной наивной практикой политической экономіи, дѣлали попытку критически обосновывать это право на логическій произволъ при выборѣ центральнаго понятія, ложащагося въ основу системы теоретической экономіи. Такимъ образомъ создается *критическое* направленіе въ теоретической экономіи, которое, впрочемъ, пока было представлено только Штаммлеромъ, Зомбартомъ и пишущимъ эти строки (въ статьяхъ «Объ основныхъ понятіяхъ политической экономіи»). Въ этихъ статьяхъ я считалъ еще возможнымъ «конституировать», т. е. создавать по чисто формальнымъ и произвольно выбраннымъ признакамъ объектъ познанія теоретической экономіи (что въ эмпирической наукѣ, конечно, не имѣетъ оправданія). Но уже въ этихъ статьяхъ было выброшено за бортъ многое изъ того, что обычно вводится въ теорію цѣнности. Идя дальше въ направленіи критики проблемъ теоретической экономіи, я съ необходимостью пришелъ къ своей теперешней точкѣ зрѣнія на этотъ вопросъ, т. е. къ полному отрицанію ихъ права на существованіе.

мятникъ безсилія черезчуръ оспеціализировавшейся мысли, утратившей въ своемъ обособленіи живое чувство дѣйствительности. И ѣмъ даровитѣе авторъ и чѣмъ больше ума и остроумія затрачиваетъ ъ на свою работу, тѣмъ болѣе горестное впечатлѣніе производитъ а безрезультатная затрата умственныхъ силъ (такое впечатлѣніе юизводятъ на меня и труды корнеевъавстрійской школы Менгера, изера и др.). И невольно шевелится въ душѣ ѣдкая иронія Толього, которая относится у него, къ сожалѣнію, ко всякой наукѣ, но я даннаго случая вполнѣ подходяща. „Нехлюдовъ спросилъ мальчка, выучился ли онъ слагать?—„Выучился", отвѣчалъ мальчикъ. Ну, сложи: лапа".—„Какая лапа—собачья?"—съ хитрымъ лицомъ вѣтилъ мальчикъ. Точно такіе же отвѣты въ видѣ вопросовъ нахолъ Нехлюдовъ въ научныхъ книгахъ" (*Воскресенье*). Намъ сдается, о и теоретическая экономія съ значительнымъ видомъ ставитъ въ оріи цѣнности тотъ же праздный вопросъ: какая лапа, собачья?

Естественно, чѣмъ дальше въ лѣсъ, тѣмъ больше дровъ. При комъ общемъ положеніи дѣлъ, конечно, необыкновенное значеніе идается чисто словеснымъ разногласіямъ, словеснымъ опредѣленіямъ отому такъ непомѣрно и безъ дѣйствительной необходимости разроается терминологія, ибо подобныя словесныя различія ведутъ иногда различнымъ теоретическимъ построеніямъ [1]).

На основаніи сказаннаго мы приходимъ къ радикальному рѣшенію проса о теоретической экономіи: она со всѣмъ своимъ схоластическимъ багажемъ должна быть выброшена за бортъ политической экомiи какъ плодъ научнаго недоразумѣнія, ибо здѣсь *нѣтъ проблемы*.

Устраняя экономическую псевдометафизику (которая имѣетъ въ стоящей метафизикѣ гораздо болѣе непримиримаго врага, нежели позитивизмѣ) и сохраняя за политической экономіей характеръ рого-эмпирической науки, мы дѣлаемъ шагъ въ сторону историчеой школы въ политической экономіи, хотя и не раздѣляемъ ея язни всякаго научнаго обобщенія, отъ которой, впрочемъ, она въ цѣ своихъ лучшихъ представителей свободна. Еще въ большей сте-

---

[1]) Въ связи съ вопросомъ о правахъ теоретической экономіи возникъ занный споръ о дедуктивномъ и индуктивномъ методѣ въ политической эномiи, который занимаетъ такое видное мѣсто въ экономической литетурѣ, какъ будто политическая экономія имѣетъ какіе либо собственные годы въ отличіе отъ общелогическихъ и какъ будто возможно въ научкъ ли или обыденномъ мышленіи ограничиться одной дедукціей или дукціей. Въ связи съ правами теоретической экономіи обсуждался и воосъ о мотиваціи, также раздутый и преувеличенный. Оба эти вопроса имѣютъ принципіальнаго значенія, почему мы на нихъ и не останаяваемся здѣсь подробно.

пени мы не раздѣляемъ ея нерѣшительности, а иногда даже буржуазности въ вопросахъ соціальной политики. Прогрессъ экономической науки долженъ совершаться, по нашему мнѣнію, въ направленіи синтеза соціально-политическихъ требованій марксизма и научнаго эмпиризма исторической школы.

Мы намѣтили общій контуръ системы идеалистической соціальной политики, какъ она намъ представляется и въ своихъ идеальныхъ основаніяхъ, и въ научно-эмпирической части. Какъ видитъ читатель, она отличается отъ соціально-политической системы марксизма не столько по практическимъ требованіямъ, сколько по теоретическимъ основаніямъ. Стремясь обосновать въ положительной наукѣ соціальный идеалъ, абсолютный по своему характеру и значенію, марксизмъ не только не достигаетъ этой цѣли, но ради этого загромождаетъ экономическую науку совершенно ненужной схоластикой. Напротивъ, если мы заранѣе признаемъ, что абсолютный идеалъ выше опытнаго обоснованія, ибо онъ коренится въ истинахъ метафизическихъ и религіозныхъ, то и самый идеалъ получаетъ необходимую безспорность и незыблемость, и соціальная наука освобождается отъ цѣлаго ряда невѣрно поставленныхъ и потому неразрѣшимыхъ проблемъ, которыя безъ нужды тормозятъ ея развитіе

Итакъ, система соціальнаго идеализма предполагаетъ внутреннюю связь сверхъ-опытнаго идеала и опытной дѣйствительности. Необходимость, возможность и даже неизбѣжность этой связи я пытался показать въ этой книгѣ, и въ этомъ состоитъ ея основная и самая задушевная мысль. Загадку жизни разрѣшаетъ не тотъ, кто съ высоты „отрѣшеннаго“ идеализма холодно взираетъ нашу жизнь, гдѣ высокое перемѣшано съ низкимъ и добро борется съ зломъ, и не тотъ, кто въ этой борьбѣ забываетъ объ идеальныхъ началахъ, во имя которыхъ эта борьба ведется и безъ которыхъ жизнь превратилась бы въ неосмысленную игру стихій и страстей, а тотъ, кто въ мысли и въ жизни осуществляетъ начала *дѣйственнаго идеализма*, кто, по слову Вл. Соловьева,

Цѣпь золотую сомкнетъ, и небо съ землей сочетаетъ.

Типографія Товарищества «Общественная Польза», СПБ. Большая Подъяческая, 39.

Объявленія дозволены цензурою. С.-Петербургъ, 23 Сентября 1903 года.

Складъ изданія въ Товариществѣ «Общественная Польза». С.-Петербургъ. Большая Подъяческая, № 39. соб. домъ.

